

مكتبة
الدراسات الفلسفية

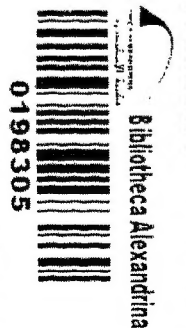
دكتور عبد الغفار مكاوي

أبير كامى

محاولة لدراسة فكره الفلسفى



دار المعارف بمصر



أبیر کامی

محاولة دراسة فكره الفلسفی

مكتبة
دراسات الفلسفية

أبيركامى

محاولة لدراسة فكره الفلسفى

تأليف
دكتور عبد الغفار مكاوى



دار المعارف بمصر

١٩٦٤

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.ع.م.

الفهرس

صفحة

٧	تمهيد
١١	حياة كامي
١٩	المحال :
١٩	(ا) المحال فى الاستعمال اللغوى
٢١	(ب) المحال والمنطق : أزمة الثالث المرفوع
٣٣	الفصل الأول ١ - (ا) بدايات المحال
٣٥	(ب) منشؤه وتحديد طبيعته
٣٩	(ح) نماذج المحال
٤٤	(د) هل سيزيف سعيد ؟
٤٦	٢ - أسباب الخروج من المحال
٤٦	(ا) الانتحار بالجسد
٤٧	(ب) الانتحار الفلسفى
٥٩	(ح) الحرية
٦٢	٣ - حقائق الجسد :
٦٢	(ا) المعرفة الحسية فى « أعراس »
٦٦	(ب) المعرفة
٧٠	(ح) استطيعا الخلق بلا صباح
٧٤	٤ - المحال نقطة بداية :
٧٤	(ا) المحال ، واللامعقول . واللامعنى
٧٨	(ب) المحال يحتوى على اللا والنعم فى وقت واحد

صفحة

- (ح) ينبغي أن يُفهم فهماً وجودياً - دياكتيكياً ٨٠
(د) المحال نقطة بداية فحسب . . . ٨٣

الفصل الثاني : الانتقال إلى التمرد :

- ١ - الوعي في التمرد المحال : ٨٧
(أ) الوعي بوجه عام ٨٧
(ب) الوعي بالمحال يفترض وجود التمرد . . . ٩١
(ح) الوعي في رواية « الغريب » . . . ٩٤
(د) منطق المحال عند « كاليجولا » . . . ٩٧
٢ - الانتقال إلى التمرد : ١٠٣
(أ) الوعي في مسرحية « حالة حصار » . . . ١٠٣
(ب) الوعي في رواية « الوباء » . . . ١٠٤

الفصل الثالث : التمرد :

- (أ) بناء التمرد ١٠٩
(ب) التمرد والثورة - التاريخ ١١٧
(ح) الانحراف عن التمرد : النعم المطلقة واللا المطلقة ١٢٤
(د) التمرد المعتدل وفكرة الحد والمقياس . . . ١٤٢
(هـ) استطبيق التمرد ١٤٨
(و) تلخيص عام ١٥١

الفصل الرابع : التضامن :

- (أ) الطبيعة الإنسانية ١٥٣
(ب) التضامن ١٦١
(ح) الديالوج والمونولوج ١٦٩
(د) عبارة كامي وعبارة ديكرارت ١٧٨

- خاتمة ١٨٥
ثبت بأسماء المراجع ١٨٩

تمهيد

« لا يظهر الإنسان عظمته حين يلمس طرفاً واحداً ، بل حين يلمس الطرفين معاً في آن واحد ويشغل كل ما يقع بينهما من فراغ » .

باسكال

(أعمال بليز باسكال ، طبعة ليون برونشفيج ، القسم السادس ، ص ٢٦٧ ، ١٣ ، الفكرة الثانية ، ٣٥٣) .

بينما كنا نعمل في هذا الكتاب جاءنا النبأ الفاجع بوفاة ألبير كامى في حادث مؤلم^(١) . قدّر للعمل الواعد ، الذى قال عنه الكاتب الفيلسوف ذات مرة بعد عشرين عاماً من الجهد والخلق المتصل إنه لم يكبد يبدأ بعد^(٢) ، أن يسدل عليه الستار ، كما قدّر على الباحث أن يكتفى بما وجدته أمامه ، وإن كان أبعد الأشياء عن أن يمثل كلمته الأخيرة .

إن أعمال كامى وشخصيته — وهو في هذا يزيد عن أى كاتب معاصر — يمثلان وحدة متكاملة ، لا يمكن الفصل فيها بين الكاتب الروائى والمسرحى ، وبين المفكر الفيلسوف ، بين رجل السياسة ، وبين رجل المجتمع والأخلاق . فلا يستطيع المرء أن يفصل بين كامى الإنسان الذى ساهم في خلال الحرب الأخيرة في المقاومة السريّة للاحتلال الألمانى مساهمة فعالة ، ووقف في عديد من القضايا الاجتماعية موقف المكافح الباسل ، ووضع نفسه ، كما يقول ، في صفوف الضحايا والمعذبين والمحترقين ، وحلّل الداء الروحى الذى انتشر في كيان عصره وحاول أن يجد له الدواء ، وعاش في ألوان الصراع التى كابدها جيله إلى حد التوتروالتمزق ، أقول لا يمكن للمرء أن يفصل هذا الإنسان عن شخصيات مثل سيزيف وميرسو وريو ، ممن ساروا في طريق الأمانة والعذاب إلى أقصى مداه . فن الخطأ ، إن لم يكن من الخطر أيضاً ، أن ننظر إلى الكاتب والمفكر بمنزل عن الإنسان الذى يقف على أرض الواقع أو الصحفى

(١) في يوم الإثنين ٤ من يناير ١٩٦٠ .

(٢) مقدمة الطبعة الجديدة لكتابه الأول «الظهر والوجه» ، باريس ، جاليمار ، ١٩٥٨ ،

الذى ينبض قلبه بمأساة الجليل .

إن المهمة التى حدّدها كاتب السطور لنفسه فى هذا الكتاب تخرج عن حدود الدراسة الأدبية والفنية ، وتقتصر على استخراج اللحظات الفلسفية فى فكر كامى وعرضها من خلال التيار الديالكتيكيّ الذى يدفعها ويبحث فيها الحياة . وقد كان من الواجب فى سبيل ذلك أن يدرس العمل ككلّ ، فلا « الغريب » يناقض « الوباء » ، ولا « أسطورة سيزيف » تتعارض مع « المتمرّد » ، لا فلسفة المحلل تكون فلسفة مستقلة مقفلة على نفسها ، ولا فلسفة التمرد تنفيها أو تبطلها ، وإنما الكلّ وحدة دياكتيكية متشابكة ، تجمع بين الطرفين المتقابلين وتؤلف بينهما فى وحدة عضوية حية ستحاول الصفحات القادمة أن تكشف عن جوهرها فيما سوف نسميه بالتوتر والتمزق . وليس معنى هذا أننا سننكر التطور المستمر فى فكر أليير كامى ، وهو ما لا سبيل فى الواقع إلى إنكاره ، بل معناه أننا سنعتبر هذا التطور لوناً من اتساع الأفق أو امتداد المجال ، تسير فيه حركة الفكر من « المحال » إلى « التمرد » ثم من هذا إلى « التضامن » دون أن تلغى مرحلة منها المرحلة التى تليها أو تحاول « رفعها » كما يقول أصحاب المنطق (١) .

؛ الكلّية يصبح المحال ضرورياً ضرورة التمرد ، كما يصبح سبب بير - سر - على المحال فى أشكاله الميتافيزيقية والتاريخية المختلفة أمراً يصعب تصوّره أو التفكير فيه . بهذا نحاول أن نفسّر الفكر من خلال الفكر نفسه ، أعنى بغير حاجة إلى أن نضيف إليه أفكاراً أو ألفاظاً أخرى غريبة عليه ، وسوف يرى القارئ ، دون حاجة إلى التأكيد من جانبنا ، أننا لم نحاول أن « نذهب » هذا الفكر — فما أبعده عن أن يكون مذهباً مغلّقا مكتفياً بنفسه ! — ولا أن نحشره فى زمرة الفلسفات الوجودية أو فلسفات الوجود ، وهو الخطأ الذى يقع فيه الكثيرون فى هذه الأيام ، والذى طالما أبعده كامى عن نفسه فى أحاديثه وكتاباتة .

لقد حمل كامى آلام العصر على كتفيه وبين أن التاريخ حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ، لها من الواقعية والأهمية ما لعناصر الطبيعة نفسها . هى حقيقة قاسية ،

(١) قارن على سبيل المثال كتابه مشكلات معاصرة Actuelles الجزء الأول ، التشاؤم والشجاعة ،

مريرة ، حاسمة ، هي السعى المستميت الذى يبذله الناس كل يوم لكى يخلعوا على أحلامهم الشفافة شكلاً وصورة^(١) . ولا بد للإنسان الموهوب من الاختيار ، فإما أن يكون شاعراً أو مكافحاً . وإذا كانت حياة كائى قد علمتنا شيئاً ، فقد علمتنا أن من الممكن أن يجتمع الشاعر والمكافح فى شخص واحد . لقد أثبتت أن فى كل إنسان جزءاً من الأبدية الخالدة وجزءاً من التاريخ المتغير . ولا بد للإنسان من أن يغوص فى التاريخ بكليته . إنه لا يستطيع أن يهرب منه ، لأنه غارق فيه إلى أذنيه ، شاء ذلك أم لم يشأ . وعليه أن يكافح فيه ، لكى يحافظ على ذلك الجزء الخالد من طبيعته الذى لا يمت للتاريخ بصلة . فهناك التاريخ ، وهناك أيضاً شئ آخر ، هو السعادة البسيطة ، والجمال الطبيعي ، والمشاركة بالقلب والعاطفة فى كل ما ينبض بالحياة ، وكلها جذور عميقة فى كيان الإنسان لا يعرف التاريخ عنها شيئاً^(٢) .

بقيت ملاحظة صغيرة أحب أن أسوقها بين يدي هذا الكتاب ، فلما كان المقصود منه أن يكون بحثاً فى الفكر الفلسفى عند كائى لا دراسة فى أدبه وفنه ، فقد رأينا ألا نتعرض للأعمال الأدبية إلا بمقدار ما تبين الموقف الفلسفى أو تلقى عليه مزيداً من النور . ولا شك أن محبى أدب كائى وفنه سيأسفون لهذا الشر الذى كان لا يد منه ، حتى لا يتجاوز الكتاب حدوده المرسومة ، ولكن لا شك أيضاً أنهم سيجدون فى الترجمات الأمانة التى تتوالى فى السنوات الأخيرة على نحو جدير بالحمد والثناء عوضاً عن هذا القصور ، كما سيجدون فى غير هذه الدراسة ما يشبع شوقهم إلى البحث والتفكير .

فلتكن هذه المحاولة خطوة متواضعة لفهم واحد من أكثر المفكرين فى عصرنا الحديث نبلاً وشجاعة وأمانة ، واحد من أولئك الذين يفتخر الإنسان بأنه كان له الشرف أن ينبض قلبه وإياهم فى زمن واحد .

(١) مشكلات معاصرة ، الجزء الثانى .

(٢) عن مقدمة بيت الشعب للويس جيو Louis Guilloux; La maison du Peuple .

حياة كامى

« إن ملكى كلها من هذا العالم »

(الظهر والوجه ص ٦٦)

« منفى البؤس من أن أعتقد بأن كل ما تحت الشمس وكل ما
فى التاريخ حسن ؛ الشمس علمتى أن التاريخ ليس هو كل شيء » .
(مقدمة « الظهر والوجه »)

« لم أستطع أن أنكر النور الذى ولدت فيه ، ولكنى لم أريد فى
الوقت نفسه أن أهرب من التزامات عصرنا » .
(الصيف : عودة إلى تيباسا)

ولد ألبير كامى فى اليوم السابع من نوفمبر عام ١٩١٣ فى مدينة موندوفى التابعة
لمديرية قسطنطينة بالجزائر . كانت أمه تنحدر من أصل أسبانى ، وكان أبوه
لوسيان عاملا زراعياً ، قتل بعد ولادة ابنه الثانى ألبير بأقل من عام واحد فى معركة
المارن فى الحرب العالمية الثانية : « مارن ؛ جمجمة مفتوحة . أعشى . أسبوع طويل
فى صراع مع الموت ؛ . . . كان قد سقط فى ميدان الشرف ، كما اعتادوا أن يقولوا
لها . . . وفضلاً عن ذلك فقد أرسل المستشفى العسكرى إلى الأرملة شظية صغيرة عثر
عليها فى جسده الممزق »^(١) . ورقد الأب فى مقبرة سانت - بريوك فى مقاطعة
بريتانى ، بعيداً عن زوجته التى انتقلت من موندوفى إلى مدينة الجزائر . لم تكن
تملك ما تعول به طفلها سوى معاش زوجها الصغير وجهدها يديها . وراحت تعمل فى
بيوت الأغنياء ، تغسل وتنظف ، ثم تعود إلى مسكنها الضيق فى حى بلكور المزدهم
بسكانه من العرب والأوربيين . وفتح الصغير عينيه على شمس الجزائر الباهرة ،
وتعرف على عادات أهلها وطبائعهم ، وشعر بعاطفة الحب التى لم تتخل عنه يوماً من
أيام حياته القصيرة نحو طبيعتها الشابة وأهلها الذين لم تفسد المدنية فطرتهم الأصيلة .
ودخل المدرسة الأولية فى بلكور عام ١٩١٩ ليبقى فيها حتى عام ١٩٢٤ .
وكان من عادة الأطفال فى سنه وطبقته الاجتماعية بعد فراغهم من هذه المدرسة أن
يلتحقوا بعمل يدوى يكسبون منه قوت يومهم ، لولا أن موهبة الصغير لفتت نظر
أستاذه لوى جرمان الذى اقترح له منحة تعينه على دخول المدرسة المتوسطة . ويظل
كامى يتردد على هذه المدرسة حتى يحصل على شهادة البكالوريا فى عام ١٩٣٠ .

(١) ألبير كامى : بين نم ولا ، فى المقالات الأدبية ، نور وظل ، (الظهر والوجه) .

ويشارك في فريق كرة القدم ، ويهتم بالمرح ، ويطمح إلى دراسة الفلسفة ، ويصاب للمرة الأولى في حياته بالتهاب في الرئة يؤدي إلى إصابته بمرض السل الذي أثر على شخصيته وأعماله فيما بعد . إنه يصف ذلك بنفسه في مقدمة كتابه الأول « الظهر والوجه » (نور وظل ، طبعة ١٩٥٨) : « أضاف هذا المرض بالطبع أغللاً جديدة شاقة إلى الأغلال التي كانت تقيدني بالفعل ، ولكنه في نهاية الأمر قد زاد من تلك الحرية التي يتمتع بها القلب ، وذلك الزهد في اهتمامات الناس الذي حفظني من كل إحساس بالمرارة » . ودخل الجامعة ، وتعرف على أستاذه جان جرينيه - وقد قام بتدريس الفلسفة في جامعة القاهرة في عامي ١٩٤٩ و ١٩٥٠ - الذي ظلّ يعترف بفضل عليه مدى حياته . ويتقدم للامتحان النهائي في الفلسفة في جامعة الجزائر ، ولكن الفحص الطبي يعفيه منه مرتين ، وبذلك يحفظه من احتراف التدريس ، كما يدفعه إلى حياة الفن والاشتغال فترة من الوقت بالصحافة .

ويعدّ رسالة « اليسانس » في الفلسفة عن العلاقات بين الهيلينية والمسيحية في أعمال أفلوطين وأوغسطين ، ويقبل على قراءة ابيكتيت ، وباسكال ، وكيركجارد ومالرو ، وجيد ، وبروست ، ودستوفسكي . ويشارك في جولة مسرحية مع فرقة الإذاعة في الجزائر ، ويشارك في تمثيل المسرحيات الكلاسيكية . ويؤسس فرقة مسرحية من الهواة سماها فرقة الاكيب L'equipe كان يقوم فيها بدور الممثل والمؤلف والمخرج والممثل ، ويكتشف صوت الفنان في ضميره يحدد له حياته ورسالته ، ويعرف أن مصيره قد ارتبط حتى النهاية بالجزائر ، أرض الشباب والبحر والشمس التي لا يجد الحزن فيها مكاناً ينجى فيه ، وأن واجبه يحتم عليه أن يساهم في بزوغ حضارة جديدة ، ذات شخصية فريدة ، يشارك في خلقها العرب والمستوطنون الفرنسيون . لقد استطاع على هذه الأرض نفسها أن يكتشف الحقيقة المزدوجة ، أن يساهم في أعياد الجمال ، وأن يحترق بلهب المأساة ، أن يملأ قلبه وعينه من دفء الشمس ، ويرى مع ذلك ظلّ الموت يخيم على كل لحظة يعيشها ، ويتحدّى هذه « المغامرة المفزعة القدرة » التي ظلت ترصد به حتى قضت عليه في النهاية . ويتزوج في العشرين من عمره زواجا لا يلبث أن يفشل بعد وقت قصير ، ويدخل الحزب الشيوعي ولكنه يستقيل منه بعد صدور الأوامر إلى أعضائه بتغيير موقفهم من مسلمي الجزائر والكف عن تأييدهم ، على أثر زيارة لافال رئيس

الوزارة الفرنسية آنذاك لستالين .

كانت سنوات شاقة ، مارس فيها مختلف الحرف الممكنة ، واضطر أن يتخلى عن وظيفة صغيرة في بلدية المدينة ، بعد أن كتب تقريراً عن سكان منطقة القبائل فضح فيه البؤس والتخلف والجوع الذى يعانى منه أهل هذه المنطقة من العرب . لقد رأى ذات صباح في « تيزى أوزو » كيف يتصارع أطفال عرب مع الكلاب على محتويات صندوق من القمامة ، وتبين له الفارق الهائل بين أجور العمال العرب والأوربيين ، وراح يعلن أن من المخجل الزعم بأن شعب القبيلة يعرف كيف يتكيف مع البؤس ، ومن الخزى الزعم بأنه لا يحسّ بنفس الاحتياجات التى يحسّ بها الأوروبيون (*) . وتردد صدى هذا النداء الإنسانى فى الأسماع ، وأتيح للناس أن يقرأوا لرجل يطالب بالعدل والمساواة بين العرب وبين الفرنسيين ، ويرفض أن يعيش أولئك على الصدقات التى ينعم بها عليهم هؤلاء ، ويستنكر الظلم من بلد تعلن أنها تحارب الظلم فى غيرها من البلاد . ونشر التقرير فى سلسلة مقالات فى صحيفة « ألبير ريبليكان » التى اشترك مع باسكال بيا فى تأسيسها فى عام ١٩٣٨ ، التى وقفت فى شجاعة فى وجه السياسة الفرنسية الرسمية فى الجزائر ، وطالبت بالمساواة العادلة بين العرب والمستوطنين . لم يكن الأمر فى هذا التقرير وفى غيره من المقالات التى نشرها فى هذه الجريدة أمر رثاء أو تعاطف مع المغلوبين ، ولا مجرد دفاع عن المظلومين والمهانين ، بل شيئاً مختلفاً كل الاختلاف . فليس فى الوجود شيء أهدر للكرامة من رؤية إنسان يعامل معاملة منحطة خالية من الإنسانية . ولكن المستوطنين الذين أعماهم التعصب لم يستطيعوا أن يفهموا رسالته ، أو يدركوا الأخطار التى يندفعون فيها بوحشيتهم وأنانيتهم ، فراحوا يطالبون بإبعاده عن الجزائر . قال الرؤساء إن التقرير لم يكتب بأسلوب إدارى صرف ، ووقع الحاكم العام لمدينة الجزائر بالفعل أمراً بطرد كامى من المدينة ، وهو ما يوازي حرمانه من سبل الحياة فى الجزائر كلها .

واضطر كامى إلى الرحيل إلى باريس ، يحمل وصية من زميله باسكال بيا إلى

* راجع فى هذا كله مورفان ليبسك ، ألبير كامى (نشرت الطبعة الألمانية التى بين أيدينا فى عام ١٩٦٠ لدى الناشر (روفولت ، هامبورج) .

إدارة تحرير صحيفة «بارى سوار» التي استطاع أن يُعين فيها مخبراً صحفياً . كان ذلك في ربيع عام ١٩٤٠ وكانت الحرب العالمية قد اشتعلت وأوربا قد أذهلها الزحف الألماني الذي يزد بلداً بعد بلد . واحتل الألمان فرنسا . وانتقلت الصحف إلى داخل البلاد ، وانسحب محررو «البارى سوار» إلى «كليموفيران» Clemont-Ferran في مقاطعة الأوفيرن Auvergne ، ومعهم كامى الذى كان يحمل في حقيبته مخطوطة روايته الأولى «الغريب» التي كان يريد أن يطبعها في باريس . وما لبث أن تخلى عن عمله الصحفى ، لأنه لم يرد أن يقف في صف حكومة فيشى المؤقتة الدليلة ، أو يتعاون مع نظام يكرهه من أعماق قلبه . وترك صحيفة «البارى سوار» وراح يبحث عن مأوى في مدينة ليون . وبقي في هذه المدينة ثلاثة شهور ، قفل - بعدها راجعاً إلى الجزائر ، ليعيش مع أسرة زوجته في أوران . واستقبلته المدينة في غير اكتراث . لا عمل ، ولا مال ، وسخرية القدر المغم على الكتفين ويسافر إلى باريس ، ويستمد من وحدته القوة في إتمام أعماله ، وانتظار النصر الأدبي الذى يقرب منه .

كانت رواية «الغريب» قد تمت ، ومسرحية «كاليجولا» تفرض نفسها عليه منذ عام ١٩٣٨ ، و «سوء فهم» تنضج في ضميره ، والصفحات الأولى من «أسطورة سيزيف» تتزايد يوماً بعد يوم ، والحال يقيم أسواره الجرداء من حوله . وامتد الاحتلال الألماني لفرنسا أربع سنوات ، وكامى يتحداه ويكافحه في السر والعلن ، ويواجهه بالجبهة النقية ، والنظرة الهادئة ، والكلمة الشجاعة .

ويستدعى الناشر جاليمار كامى إليه — وكان قد أرسل إليه روايته «الغريب» — ويعرض عليه وظيفة قارئ في دار النشر المشهورة . وينضم كامى بطبيعة الحال إلى حركة المقاومة السرية في باريس ، ويرأس تحرير جريدة «كومبا» (كفاح) ، التي جعلت شعارها «من المقاومة إلى الثورة» . ويظل كامى يكتب مقالاتها الافتتاحية ويظل الفرنسيون ينتظرونها كل صباح ، تدعوهم إلى مكافحة الظلم . وتذكرهم بأن يحرسوا على العدل . فما من شيء يُهدى إلى الإنسان ، والقليل الذى يمكنه أن يغزوه ، لا بد أن يدفع ثمنه بالموت الظالم . ولكن عظمة الإنسان لا تكمن في ذلك ، بل في إرادته أن يكون أقوى من القدر البشرى . وإذا كان القدر البشرى ظالماً ،

فليس أمامه غير وسيلة واحدة ليتغلب عليه ، وهي أن يكون هو نفسه عادلاً .
ولكن البلد الذى بدأ فى مظهر الضحية النقية المقدسة مدّ يده إلى السكين ،
والمظلوم الذى عانى وطأة الظلم أربع سنوات مريرة لم يلبث أن أمسك بسوط الجلابد فى
مدغشقر والجزائر وفى أعمال الانتقام الوحشى ممن اتهموا بالتعاون مع العدو .
وعادت سحب الكذب والحقد والصراع على السلطة بين الأحزاب المختلفة تتلبّد
فى سماء باريس . كان النصر على العدو الخارجى أمراً سهلاً لا يقاس إلى النصر على
العدو الباطن فى النفوس ، الذى يستلزم المزيد من الشجاعة والألم ودم القلب .
وراح كامى فى كتاباته وخطبه وأحاديثه يدافع عن كرامة الروح ، ويوقظ فى
النفوس معنى العدل ، ويدعو إلى تجديد الفكر السياسى بالشجاعة والتفاهم والنبيل .

ولكن كامى كان يقاوم طوفاناً أقوى منه . توقفت صحيفة الكومبا بعد ثلاثة
أعوام مشرقة تحت رئاسته ، لم تخن فيها قضية واحدة من القضايا التى دافعت
عنها . واستقال من رئاسة تحريرها واعتزل الصحافة ، وإن ظل دائماً يعبر عن
آرائه فى القضايا الملحة فى أكثر من مناسبة وفى أكثر من قضية ، فى مقالات جمعها
فيما بعد فى كتابه « مشكلات معاصرة » Actuelles ، وتكشف جميعها عن جوهره
الحق الذى تلخصه كلمة « الأمانة » . إنها جميعاً وثائق من عصرنا ، لم تترك
مشكلة من المشكلات التى تزيد من عذاب البشر فى هذا الزمان ، بغير أن تدلى
فيها برأى ، وبغير أن تفصل بين السياسة والأخلاق ، أو قل بغير أن تحاول
إعادة السياسة مرة أخرى إلى حرم الأخلاق . إنه يستنكر العنف والطغيان فى كل
صوره وفى أى معسكر كان ، كما يستنكر كل فعل يؤدى إلى موت الإنسان ،
مهما تكن طبيعة الأسباب التى تساق دائماً لتبريره . بهذه الروح العادلة المطلقة
عالج مشكلات التسلح الذرى والحرب الباردة واستنكر الإرهاب الاستعمارى فى
مدغشقر والجزائر ، وأيد الثورات الوطنية فى قبرص وألمانيا الشرقية والمجر وبولندا ،
واحتمج على العرب فى كل صورته وأشكاله ، لا يكتفى بتأكيد المبادئ ، بل يقدم
دائماً الحلول العملية المباشرة المعتدلة .

كان كامى يحمل فى كيانه كل صراعات العصر ويتجاوزها بفضل الحماس
المتوهج الذى عاناها به . وكان حسه الأخلاقى الشجاع ، كما قال له سارتر فى

رسائلته المشهورة بعد النزاع الذى نشب بينهما (*) ، يذكر الناس بأنه آخر خلفاء شاتوبريان وأكثرهم موهبة ، وأنه يقف فى صف الأخلاقيين الفرنسيين الكبار فى القرنين السابقين ، بجدته وحكمته وجرأته . وألف الناس كلمات مثل العدل والأمل والعظمة والنبيل تخرج من فمه وتسيل من قلمه ، وتبشر بسعادة بشرية من نوع جديد ، وإن كان القدر الإنسانى القاتم الأليم لا يغيب عن أفقها لحظة واحدة . وظهرت فى عام ١٩٤٧ رواية الوباء معبرة عن مأساة العصر ، واضحة أحداثه فى إطار الأسطورة أو الرمز المتحرر من الزمن والمكان ، الذى يتطلبه كل عمل فى صادق . وكانت الرواية بقصوها الخمسة الكبرى تراجيدياً أكثر منها رواية بالمعنى المألوف ، ولعل ذلك هو سرّ عظمتها ونجاحها فى آن واحد .

ولكن الطوفان كان أقوى منه كما قدمنا ، والعصر بدأ كأنه قد أفلت من كل حدّ وفقد النظرة الموضوعية للأمر ، وسار كالأعمى على الشعاع المألوف : الغاية تبرر كل وسيلة . وتتابع الهجوم عليه من اليمين واليسار ، من المحافظين والماركسيين بل ومن أولئك الذين هب للدفاع عن حقوقهم . ونشب النزاع المؤسف المشهور بينه وبين صديقه سارتر ، هذا يتهمه بأنه برجوازي رجعى ، وذلك يرد عليه بأنه يهادن الشيوعيين والأمريكيين ، ويزن بميزانين فى آن واحد . وامتد النزاع فصار هجوماً مرّاً على صفحات مجلة « سارتر » الأزمنة الحديثة « على كتاب كامى « المتمرّد » وألقيت التهم الشخصية عليه مما أدمى قلبه بجراح عميقة ، وأثرت فيه تأثيراً جعله يأوى إلى الوحدة والصمت طوال أعوام طويلة . لم يكذّ يخرج عن هذا الصمت إلا ليظهر روايته الفريدة « السقطة » (١٩٥٦) ويعدّ اقتباساته المسرحية لروايات من فولكنر (جناز لراهبة) ودستوفيسكى (الممسوسون) ويعيد كتابة وإخراج مسرحيات لكالديرون (التبتّل للصليب) ولوب دى فيجا (فارس أوليدو) ، ويدوّن الصفحات الأولى من رواية جديدة لم تتم (الإنسان الأول) ، ويخطط لمسرحية جديدة لم تتم أيضاً « دون جوان » .

كان فيما يبدو قد نفّض يديه إلى الأبد من متاعب السياسة العفنة ، وأقبل بكل كيانه على الواجب الأساسى لكل كاتب فنان ، ألا وهو الخلق والإبداع . وتتابع

الأزمات الشخصية عليه ، وهاجمه داء السلّ القديم في عام ١٩٤٩ زمناً طويلاً ، وتوالى الصدمات والمتاعب فألجأته إلى الوحدة الأسبانية الراقدة في أعماق قلبه ، التي لم يكن يخرج منها لحظات إلا ليقفل راجعاً إلى جزيّته ، على حدّ قوله في مذكراته اليومية لعام ١٩٥١ (*) .

ولكن المتوحد الغائب كان حاضراً دائماً في أذهان الناس وفي قلوبهم . كانوا في كل حدث يقابلهم يسألون أنفسهم ترى ما هو رأى كامى ؟ ماذا عساه سيقول الآن ؟ غير أن كامى لم يقدر له أن يقول كلمته الأخيرة . ففي يوم الإثنين الرابع من يناير عام ١٩٦٠ ، وفي الساعة الثانية والرّبع ظهراً ، اصطدمت عربية تسير في سرعة مجنونة على طريق سانس باريس بشجرة اصطداماً مروعاً . وبين حطام العربّة عثر الناس على امرأتين في حالة إغماء ، وسائق جريح مات بعد الحادث بأربعة أيام — وكان هو الناشر ميشيل جاليمار — ومسافر رابع مات للحظّة . كانت عيناه قد برزتا قليلاً ، والدم تناثر على رقبته ، وعلى وجهه أمارات الهدوء والدهشة . وحين فتشوا جيوّبه وجدوا فيها تذكرة سفر بالسكة الحديدية لم يستعملها صاحبها ، كما قرأوا في بطاقته هذه الكلمات : « البير كامى . كاتب . ولد في ٧ نوفمبر ١٩١٣ في موندوفى ، مديرية قسطنطينة » .

وكان الناس لم يتحدوا في ذلك اليوم في شيء كما اتحدوا في حزنهم على كامى . وكان صرخة واحدة هي التي خرجت من بين شفاههم : هذا الموت الظالم . هذا الموت المحال .

* عن نص أورده جرمين بريه في كتابها « البير كامى » ، ص ٥٧ ، نيوبرونشفيك ، مطبعة جامعة رنجرز ، ١٩٥٩ .

المحال

تمهيد

« خنت الجلاذ الكاردينال كارافا بجبل من حرير ، انقطع منه .
كان عليه أن يحاول مرة ثانية . تطلع الكاردينال إلى الجلاذ ،
دون أن ينبس بكلمة واحدة » .

مستدال : دوقه باليانو

(وضعها كامي في مقدمة كتابه « أعراس »)
« نحن نعلم أن الشمس تكون في بعض الأحيان معتمة » .
كامي

١ - المحال (*) في الاستعمال اللغوي :

أى معنى تحاول هذه الكلمة أن تعبر عنه ، وهى تلغى كما يبدو من اسمها كل
معنى ؟ وماذا يمكن أن يقال عما يستعصى في ظاهره على كل مقال ؟ وهل في وسع
العقل أن يحكم بشئ عن كل ما ينفي العقل ويخالف المعقول ؟

(١) قد يدل « المحال » ، كما نخبرنا المعاجم اللغوية والفلسفية ، عن أمرين .
فهو قد يعبر تارة عن فساد في اللغة أو الذوق العام ، أو عما لا يستقيم مع القواعد
المألوفة في هذه اللغة أو هذا الذوق العام (١) ، وهو تارة أخرى يدل على ما يناهض العقل
ويخرج عما يمكن الحكم عليه بالخطأ أو بالصواب . والأساس المنطقي في الأمرين واحد .
فالخروج عن قواعد اللغة هو في الوقت نفسه خروج عن قواعد المنطق التي تحكم
هذه اللغة ، والخروج عن قواعد المنطق يستتبع بالضرورة الخروج عن اللغة التي
يحكم المنطق بناءها ويجعلها صالحة للتفاهم والتعبير . ففي استطاعتنا إذن أن نأخذ
الكلمة بوجه عام للدلالة على ما يخالف العقل ، وبوجه أعم على ما يعجز العقل

* نفضل ترجمة كلمة L'absurde بالمحال ، بدلا من كلمة العبث الشائعة ، وسوف يجد القارئ
أسباب ذلك فيما بعد .

(١) ج . هوفستتر ، معجم التصورات الفلسفية ، هامبورج ، ميتر ، ١٩٥٥ .

عن أن يقرر في شأنه إن كان يخالفه أو لا يخالفه . وأعم من هذا وذاك وأشد غموضاً لإطلاق كلمة المحال في لغة كل يوم على ما يعتقد الإنسان أنه يخالف العقل ، سواء في ذلك أكان الحديث عن لفظة أو فكرة أو لإنسان^(١) . ومن المؤلف في حياتنا اليومية أن نطلق صفة الاستحالة على كل ما يتعارض مع ما نسميه عادة « بالعقل السليم » ، وأن نبادر فنقول إن كل ما يناقض عاداتنا العقلية والفكرية ، أو ما لا يدل على دلالة معينة تواضعنا عليها بحكم العقل أو حكم التقليد فهو محال .

(ب) أما في الفلسفة فنحن نفهم عادة تحت كلمة المحال ما يتعارض مع قوانين المنطق . فالفكرة « المحالة » فكرة لا سبيل إلى التوفيق بين عناصرها والتأليف بين أجزائها . والحكم « المحال » حكم يتضمن غلطاً ينتهي به بالضرورة إلى نتيجة باطلة ، ويكشف عن الفساد في بنائه الصوري . والمحال بهذا المعنى أعم من التناقض - الذي يجمع الضدين في حكم واحد وفي وقت واحد بالذات - وأقل تعميماً من الخطأ والفساد ، لأنه لا يدل على صدق ولا على كذب ، وقد يدل عليهما معاً في وقت واحد .

(ح) ولا يندر أن نقع في الكتابات الفلسفية وأشباهها على مثل هذه القضية : « العالم محال » . ألا تعنى هذه القضية أن العالم مجرد عن المعنى ، أو أنه خال من كل غاية يمكن أن يهدف إليها الموجود من وجوده ؟

لو أن الأمر كان كذلك لما كان في مثل هذه القضية ما يستحق القليل أو الكثير من الكلام ، لأنها ستترك عندئذ مجال العقل وتدخل في مجال العاطفة والانفعال . وقد تثير فينا ما تثيره صرخة نفس يائسة خاب ظنها في الحياة ، ولكن العقل سيعرض عنها في كبرياء وسيجد أنها لا تستحق منه قليلاً ولا كثيراً من العناء . فما أكثر ما تنطلق مثل هذه الصرخات من شفاة الحائرين والمعذبين ، ومن فقدوا في عدالة الأقدار كل أمل ورجاء . وما أكثر ما سمعناها تردد كالصدى الضائع المكتوم لآثر كوارث الطبيعة في لشبونه أو أجادير ، من أفواه أناس كانوا يقصدون التجانس والكمال في معبد الطبيعة فإذا بهم يقفون أمام أطلاله الخربة ، ويرون بأعينهم ما آل إليه أفضل العوالم الممكنة ، « كما تقول عبارة ليبنتس المشهورة » . وسواء كان ذلك عن قصد أو عن غير قصد ، فإن مثل هذه العبارة المريرة « العالم

(١) أ . لالاند ؛ المعجم التكنيكي والنقدي للفلسفة ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٦ .

محال ، أو العالم لا معنى له « قد تدلّ على خيبة الأمل كما تدلّ على عدم المبالاة ولكنها قد تعبر كذلك عن حال التوقف والانتظار : حيث لا يعنى المحال الصدق ولا البطلان ، ولا يدلّ على الخطأ ولا على الصواب .

فإن كان المحال لا يعنى أمراً من بين هذين الأمرين اللذين لا يتعدّاهما الفكر بحال ، وإذا كان من اللازم المحتوم لكل قضية أن تكون إما صادقة أو كاذبة ولا توسط بينهما — على نحو ما يقضى به المنطق التقليدى وما يقول به « الحس السليم » الذى نسير على هداه فى حياتنا اليومية — ، فهل هنالك إمكانية ثالثة بين هذين الأمرين أو وراءهما ؟ هل يمكن أن تكون هناك قضية لا يجوز عليها الصدق ولا الكذب ، أو يجوز أن تكون صادقة وكاذبة فى آن واحد ، بحيث يمكن أن نطلق عليها اسم المحال ؟

ذلك ما نود الآن أن ننظر فيه من وجهة نظر المنطق ، تاركين المحال ودلالاته المختلفة عند كامى إلى حين ، لنقف وقفة قصيرة عند الأزمة التى نشبت فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن بين المناطق والرياضيين ، وهى التى تعرف باسم « أزمة الثالث المرفوع » .

المحال والمنطق :

أزمة قانون الثالث المرفوع :

لا يشك اليوم اثنان فى أن هناك فى مجال الفكر العلمى الدقيق ظاهرات تتعدى حدود التصورات التقليدية فى المنطق الصورى ، والرياضة والفيزياء الكلاسيكية . وظاهرة المحال هى إحدى هذه الظاهرات التى لا تنطبق عليها قوانين المنطق التى صاغها أرسطو ، والتى أدت إلى الأزمة المعروفة بأزمة « الثالث المرفوع » .

فمن المعروف أن أرسطو قد حدّد مبدأ الثالث المعروف فى كتاب العبارة بقوله بأن الموجود إما أن يكون أولاً ولا يكون ولا توسط بينهما لأن « الأمر مع ما لا يكون ولكن يمكن أن يكون أو لا يكون ، يختلف عنه مع ما يكون ^(*) . وهذه العبارة تلخص المبدأ المنطقى القديم الذى يقوم على أساسه بناء المنطق كله . فالقضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة ، وليس هناك حل ثالث ، أى أنه يستحيل عليها أن تكون

* أرسطو : كتاب العبارة (برى هرميناس ٩ ، ١٩ ب) .

صادقة وكاذبة في وقت واحد ، كما يستحيل عليها ألا تكون صادقة ولا كاذبة في وقت واحد أيضاً . ومن الواضح أن هذا المبدأ الذى يطلق عليه في المنطق اسم الثالث المرفوع هو النتيجة الضرورية المترتبة على مبدأ عدم التناقض ، الذى يقول إن القضية لا يمكن أن تكون صالحة وكاذبة في آن واحد وب نفس العلاقة .

ومن المعلوم أيضاً أن مبدأ الثالث المرفوع يلعب دوراً هاماً في ما يسمى بمنطق السلب أو النفي . وربما ترجع أهميته في السنوات الأخيرة فيما ترجع إليه إلى الأزمة التى أثارها بين أصحاب النزعة الصورية Formalism وأصحاب النزعة الحدسية Intuitionism في الرياضيات الحديثة ، وبين نظريات المنطق الحديث ذى القيم المتعددة ، بل في المراحل الأخيرة التى تطورت إليها الفرياء ، وبخاصة فيما يتصل بعلاقة هيزنبرج الشهيرة التى تسمى عادة باسم علاقة عدم التحديد أو عدم الدقة^(١) .

إن المنطق التقليدي يتبع مبدأ عدم التناقض بمبدأ الثالث المرفوع . فبينما يقول مبدأ عدم التناقض في صورته العامة بأن الحكمين المتعارضين لا يمكن أن يكونا صادقين في وقت واحد ، نجد مبدأ الثالث المرفوع يؤكد أن الحكمين المتناقضين لا يمكن أن يكونا فاسدين معاً . فإذا كان الحكم س هي ب حكماً فاسداً ، فإن الحكم س ليست هي ب حكم صادق بالضرورة ، أو إذا كان الحكم ؛ « س ليست هي ب » حكماً فاسداً ، فإن الحكم « س ي ب » حكم صادق بالضرورة^(٢) . أى أننا نستطيع أن نعبر عن مبدأ الثالث المرفوع على هذه الصورة ؛ بين الصدق والفساد ، بين التأكيد والنفي ، لا يوجد ثمة مكان لامكانية ثالثة .

وجدير بالذكر أن الجدل حول استبعاد هذه الإمكانية الثالثة بين الصدق والفساد أو لإفساح مكان لها أمر قديم يرجع إلى ما قبل ظهور أشكال المنطق ذى القيم المتعددة كما يسبق النقد الذى وجهه الرياضيون أنفسهم في مطلع هذا القرن إلى مبادئ التفكير الرياضى . فجون ستيوارت مل يلاحظ^(٣) أن بين الصدق

(١) يمكن التعبير عن هذه العلاقة في صورة مبسطة على النحو التالى : لا يمكن تحديد وضع الجزئ وسرعته في وقت واحد تحديداً دقيقاً .

(٢) يعبر عن ذلك في المنطق الرياضى على هذا النحو ب ص (فإذا أن تكون ب أو ب صحيحة) حيث تكون ب رمزاً للقضية و ب رمزاً لنفسها .

(٣) ج . س . مل ، المنطق ، الجزء الثانى ، ص ٥ ، ٧ .

والكذب دائماً ما يوجد مجال لإمكانية ثالثة يسميها باللامعنى^(١) . أما عالما المنطق الشهيران ج . هـ . برادلى^(٢) وت . ن . كينزفيجيان بأن القضية التي تعبر عن المحال قضية متناقضة في ذاتها ، وأن مبدأ الثالث المرفوع إنما ينطبق على القضايا وحدها ، ولذلك فإن « إما - أو » التي تقرر بحسب تعريفها صدق القضية أو كذبها ليس فيها أدنى تحفظ ولا يمكن أن تسمح بأية استثناء . ويسأل القارئ نفسه : ألا يمكن أن توجد إلى جانب « نعم أولاً » التي يتطلبها مبدأ الثالث المرفوع إمكانية ثالثة تسمح « بنعم ولا » أو لا تسمح لا بالنعم ولا باللا ؟ ! سؤال محير يرفضه المنطق التقليدي أصلاً ولا يجد مجالاً لمناقشته . إنه يستبعد الإجابتين معاً . فإذا وجد امرؤ أنه مسوق إلى إحدهما فإن الرأي عنده أن السؤال قد أسئء وضعه ، وأنه قد ترك نفسه ينزلق إلى اختيار بين موقفين كلاهما فاسد ومرفوض . لذلك كانت كل مشكلة يواجهها العقل تلزمه بأن يجيب عليها نفياً أو إيجاباً ، وأن يصفها بالصدق فيقبلها أو يدمغها بالبطلان فيطرحها جانباً ، مدفوعاً في ذلك بالتقابل القاطع بين الصدق والكذب وبين الصحة والفساد - صدق أو كذب ، نعم أو لا ؛ هنا نجد ثنائية الإيجاب والسلب التي تؤلف نسيج الفهم والتفكير بوجه عام .

أدى تطور العلوم الطبيعية منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى إعادة النظر في المسلمات الرياضية وفي الأسس التي تقوم عليها الفزياء الرياضية مما أدى بدوره إلى إثارة الجدل حول مبدأ الثالث المرفوع ومدى انطباقه على المجالات الجديدة التي لم يكن المنطق التقليدي يعرف عنها شيئاً .

(١) The Unmeaning ج . س . مل ، المنطق ، الجزء الثاني ، ٧ ، ٥ .
ويسمى المنطق البولندي الكبير لوكازيفتش هذا المبدأ باسم المبدأ ذي القيمتين . أما عن تجاوزه له إلى منطق القيم المتعددة الذي يمكن أن يقوم إلى جانبه المنطق التقليدي ذي القيمتين وأن يستقل عنه ، وعن جهود المدرسة البولندية المنطقية في هذا السبيل فيمكن الرجوع فيها إلى كتاب ل . م . بوشسكي « أصول المنطق الرياضي ، بادربورن ، ١٩٥٤ ص ٩٢ - ٩٥ وإلى كتابه المنطق الصوري ، فرايبورج ، ١٩٥٦ ، مطبعة ك . ألبير ، ص ٣٤١ - ٣٤٤ ، ٤٦٩ - ٤٧٢ وإلى مقال لباول لنكه في مجلة البحث الفلسفي ، المجلد الثالث ، ١٩٤٨ ، ص ٣٧٨ - ٣٩٨ ، ص ٥٣٠ - ٥٤٦ بعنوان : « أشكال المنطق ذي القيم المتعددة ومشكلة الحقيقة » .

(٢) ج . هـ . برادلى ، مبادئ المنطق ، المجلد الأول ، الفصل الخامس (مبدأ الثالث المرفوع) ص ١٥١ - ١٥٨ ، لندن ١٩٥٠ ، الطبعة الثانية .

فالنطق الذى تسير عليه العلوم الطبيعية الحديثة كما نسير عليه فى حياتنا اليومية بطريقة تلقائية هو المنطق التقليدى أو منطق القيمتين . أما المكتشفات الجديدة التى هزت كيان العلم فقد كان لابد لمواجهتها من تجاوز منطق الثالث المرفوع إلى منطق ذى قيم متعددة ، يسمح على الأقل بإيجاد قيمة متوسطة بين اللا والنعم ، وبين الصدق والكذب . وقد أفضت إلى هذه المباحث المنطقية صعوبتان تسببت إحداهما عن المقارقات التى قابلها التفكير الرياضى فى نظرية المجاميع ، وفى مشكلة اللامتناهى ، والأخرى فى ما يسمى بمنطق الكم التى استلزمت ضرورة تعديل قوانين الميكانيكا (ومن المعروف فى تاريخ المنطق الحديث أن هانز ريشنباخ هو الذى طبق منطق القيم المتعددة على ميكانيكا الكم) .

أما فيما يتصل بأزمة الأسس التى تقوم عليها الرياضة فهناك اتجاهان متقابلان لكل منهما وجهة نظره فى مشكلة الأساس الذى تقوم عليه الرياضة ، اصطلاح على تسمية أحدهما بالحدسية « (ومن أشهر المنادين بها بروور) وديفوش والآخر « بالشككية أو الصورية » التى تبنى الفكر الرياضى على مجموعة المسلمات البديهية . ويجعل النزاع الذى نشب فى العشرينيات من هذا القرن يمكن التعبير عنه فى هذا السؤال : هل تقوم الرياضة على أساس حدسى أم على أساس صورى ؟^(١) .

والحقيقة أن هذه المشكلة فى جوهرها مشكلة فلسفية ، والنزعتان المتعارضتان فيها تكشفان عن تأثير صراع قديم محتدم فى مجال الفلسفة نفسها . ولما لم يكن فى استطاعتنا أن ندخل فى تفاصيل أزمة أسس الرياضة من وجهة نظر علمية بحثية ، لافتقارنا إلى التخصص الدقيق من ناحية ، واقتصرنا على الجانب الفلسفى وحده من ناحية أخرى ، فسوف نكتفى بالكلام عن مبدأ الثالث المرفوع وحده وعن الأزمة التى عاناها فى السنوات الأخيرة وأدت ببعض إلى الشك فى صلاحيته صلاحية مطلقة والنقد الذى وجه إليه من جانب النزعة الحدسية الرياضية ومن أصحاب المنطق المتعدد القيم . إن نقطة البدء الأساسية عند أصحاب هذه النزعة الحدسية هى الشك فى صلاحية

(١) راجع تفصيل ذلك فى بحث أوسكار بيكر : الوجود الرياضى ، مباحث فى المنطق وفى انطولوجية الظواهر الرياضية ، وذلك فى مجلة هوسرل المشهورة : الكتاب السنوى للفلسفة والبحث الفينومينولوجى ، المجلد الثامن ، وبالأخص ص ٤٤٥ - ٤٦١ ، ص ٤٩٤ - ٥٠٩ وكذلك عرض هذه الأزمة فى مجموعة النصوص والوثائق التاريخية التى جمعها فى كتابه « أسس الرياضة فى تطورها التاريخى ، مطبعة كارل ألير ، فرايبورج وميونخ ١٩٥٤ .

مبدأ الثالث المرفوع لأن يطبق على المجموعان الرياضية غير المتناهية^(١) . ويمكننا أن نسوق مثلاً من ذلك للتعبير عن رأى بروور في هذا الصدد .

فلو سلّمنا بأن أعداد المتتالية الحرة^(٢) غير المتناهية (ف) هي كما يلي :
١ ، ٦ ، ٢٨ ، ٣ ، ٩ ، ١١ ، فسيكون في استطاعتنا في هذه اللحظة أن نقول عن هذه المتتالية إن « ف تحتوى على العدد ٩ » ، ولكننا لن نستطيع أن نقول عنها « إنها تحتوى العدد ٤ » ولا أن نقول إنها « لا تحتوى على العدد ٤ » . ذلك لأننا لا نستطيع في هذه الآونة . أن نصدر حكماً قاطعاً بذلك . يبدو إذن أن مبدأ الثالث المرفوع ، الذى يقضى بأن يكون أحد الحكمين المتناقضين صادقاً والآخر كاذباً ، لا يصلح في ميدان المتواليات العددية غير المتناهية صلاحية مطلقة بل يسمح ببعض الاستثناء . فالحكمان الآتيان :

١ - يوجد في المتتالية (ف) عدد له خاصية (١) .

٢ - جميع أعداد المتتالية (ف) لهم الخاصية (١) .

ليس لهما حكم مضاد يناقضهما مناقضة حقيقية ، أى أن نقيضهما المبنى بناء صورياً خالصاً لا يخضع لمبدأ الثالث المرفوع ، إذ ليس له معنى موضوعي ملموس . والحكمان النافيان لهما :

١ - لا يوجد في المتتالية (ف) عدد له خاصية (١) ،

٢ - لا تحتوى جميع أعداد المتتالية (ف) على الخاصية (١) .

يحتويان على معنى موضوعي واضح بالنسبة للمتتالية الحرة ف . فكلما الحكمين يشير إلى موقف لا يمكن القطع فيه بشيء ؛ إذ لا يمكن في حالة المتتالية الحرة - وهي تختلف عن المتتالية التي تحددها قوانين معينة - أن نثبت بالأعداد التي قد ترد فيها ، ولا يمكن لذلك أيضاً أن نقطع بأن عدداً من الأعداد ذات الخاصية (١) لن

(١) أوسكار بيكر : عظمة التفكير الرياضى وحدوده ، مطبعة كارل ألبر ، فرايبورج / ميونخ

١٩٥٩ ، ص ١٢٥ - ١٢٨ .

(٢) يمكن التمييز بين نوعين من المتتاليات الرياضية غير المتناهية : أ - المتتاليات المحددة بحسب قوانين معينة ، وذلك مثل سلسلة الأعداد الطبيعية المتصلة : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ . . . إلى ما لا نهاية . ب - والمتتاليات الاختيارية الحرة ، التي تنتخب الأعداد فيها انتخاباً حراً أو المتتاليات الاختيارية التي تتقيد بشروط معينة ، أو أخيراً تلك المتتاليات التي تحدد أعدادها خطوة خطوة ، بحسب قواعد معينة (أوسكار بيكر ، الوجود الرياضى ، ص ٤٤٨) .

يظهر فيها . وإذن فإمكانية ظهور استثناء على نحو من الأنحاء موجودة ، غير أننا لا نستطيع أن نقرر بشكل محدد إن كان هذا الاستثناء سيصبح أمراً واقعاً (١) .

فالقضية الفاصلة Disjunktion « إما أن يوجد في المتتاليات الحرة عدد له الخاصية (١) أولا يوجد » ليست قضية فاصلة حقيقية . وعلى ذلك فإن علينا ، كما يرى بروور ، أن نفصح مجالا لعدم القطع بالنسبة للقضايا المتعلقة بالحجج اللامتناهية . ويترتب على ذلك أيضاً أن تحسب حساب إمكانية ثالثة بين القضية القائلة « يوجد عدد له الخاصية (١) » وبين القضية التي تنفيها وتقول « لا يوجد عدد له الخاصية (١) » . وبذلك يحتمل مبدأ الثالث المرفوع الاستثناء ، كما يفلت اللامتناهية من تطبيق هذا المبدأ عليه ، وتظل القضايا التي تعبر عنه وراء الصدق والكذب جميعاً . لا بد إذن من أن نسلم بوجود قيمة منطقية ثالثة ، سيصطلح على تسميتها بالحال . أو بتعبير أدق ، ما لا يمكن البرهنة على صدقه ولا على كذبه ، إذ أن الكذب لا يعدّ نقيضاً للصدق إلا حيث يكون التحقق منهما ممكناً .

ولا بأس هنا من أن نذكر حكاية المفارقة الطريفة التي يمثل بها العالم المنطقي بروور للموقف الحرج الذي وجد الرياضيون والمناطق أنفسهم فيه ، وهي الحكاية المعروفة بحكاية العمالقة المنطقيين . فقد كان هؤلاء العمالقة يسكنون جزيرة نائية ، ويقتلون كل غريب يسوقه سوء حظهم إلى شواطئها . لقد كان على كل غريب أن يجيب على سؤال معين يوجهه العمالقة إليه . وسواء أكانت الإجابة صادقة أو كاذبة فلم يكن له مفر من أن يُضحى به على مذبح الصدق أو مذبح الكذب . وذات يوم يوجه العمالقة كعادتهم سؤالهم الخالد إلى أحد الغرباء : ماذا سيكون مصيرك ؟ ويجيب الغريب قائلاً : سوف بضحيّ بي على مذبح الكذب . ويفاجأ العمالقة وتشيع الحيرة بينهم . . لقد اكتشف الغريب الإجابة التي تغفلت من تقابل الأضداد وتتجاوز الصدق والكذب جميعاً ، وتتعدى بذلك مبدأ الثالث المرفوع . . لقد أعجز العمالقة الحكم على إجابته بالصدق أو بالكذب ، وفوت عليهم فرصة التضحية به على أحد المذبحين !

(١) أوسكار بيكر : الوجود الرياضي ، ص ٥٠ .

(٢) عن إدوار مورو - سير : الفكر السالب ، باريس ، أوبير ، ١٩٤٧ ، ص ٣٧٥ .

وقد وضع العالم المنطقي أ. هايتينج^(١) منطقاً اقتدى فيه بأنموذج المنطق التقليدي، ولكنه استبعد منه مبدأ الثالث المرفوع. فهو منطق ذو قيم ثلاثة : ما يمكن البرهنة على أنه صدق ، وما يمكن البرهنة على أنه كذب ، وما لا يمكن البرهنة على صدقه أو كذبه . ويعبر عن هذه القيم في حساب القضايا المنطقية على هذا النحو العددي : صادق = ١ ، كاذب = ٠ ، لا صادق ولا كاذب = ١ . والنتيجة الهامة المترتبة على ذلك هي نبذ المساواة التقليدية في القيمة بين الإيجاب والنفي المزدوج ، بحيث لا يبقى لمبدأ عدم التناقض ، الذي يقوم كما رأينا على مبدأ الثالث المرفوع ، غير قيمة واهية ، إذ يمكن للنفي المزدوج في هذه الحالة أن يتعلق بالقضية الصادقة أو بالقضية التي لا سبيل للبرهنة على صدقها أو كذبها سواء بسواء .

أما ريشنباخ فقد ذهب مذهباً آخر. لقد أراد أن يدخل على المنطق حساب احتمالات يسلم فيه بقيم ثلاث : ١ ، ٠ ، $\frac{1}{2}$ حيث تكون $\frac{1}{2}$ هي القيمة المنطقية غير المحددة . هذه القيمة الثلاثة هي النتيجة المترتبة على فزياء الكم ، أو بعبارة أدق على علاقة عدم التحدد التي قال بها هيزنبرج . وبذلك يكون المنطق التقليدي الذي وضع أرسطو بناءه المتكامل وظن الفلاسفة إلى عهد «كانت» أنه لا يمكن إضافة شيء جديد إليه — أقول يصبح هذا المنطق التقليدي مجرد حالة خاصة من حالات منطق الاحتمالات ، لا يراعى فيه الاحتمالان المتطرفان ، ونعني بهما الاحتمالية اللامتناهية ، أو اليقين ، واحتمالية الصفر أو الكذب ، (وقرب من هذا محاولات ج. ل. ديفوش في إقامة منطق عام يضع فيه الأساس المنطقي للفزياء الحديثة) .

والحق أن محاولات أصحاب المنطق ذي القيم الثلاث (بل وأصحاب المنطق ذي القيم المتعددة إلى ما لا نهاية له من القيم مثل لوكانز يفتش وأتباعه) لها ما يبررها من الواقع العلمي الحديث . فالموقف الحاضر في العلم الطبيعي في الرياضيات والفزياء على السواء ، قد لفت أنظار العلماء إلى مراجعة الأسس التي يقوم عليها المنطق وتعديل شكلها التقليدي ، وإعادة النظر في مجموعة المسلمات البديهية التي يقوم عليها المفكر ، وبخاصة بعد أن تبين لهم من نتائج البحوث في بعض فروع الرياضيات والفزياء الرياضية أن بعض البديهيات الواضحة لم تعد من البدهاة والوضوح بما كانت عليه

من قبل . وليس هنا مكان التعرض لهذه المشكلات وتتبع تطورها منذ احتدام أزمة الأسس الرياضية إلى اليوم . إن ما نريده لا يتعدى الإشارة إلى الفكرة الرئيسية التي قدح بها بروور ومدرسته شرارة تلك الأزمة ، وإلى إمكانية وجود قيمة ثالثة بين الصدق والكذب من وجهة النظر الصورية البحتة ، أى صلاحية مبدأ الثالث المرفوع كمبدأ ومثال منطقي .

(١) فبالنسبة للأعداد التي لم تحدد بعد في متتالية حرّة (ف) مثل ١ ، ٦ ، ٢٨ ، ٣ ، ٩ ، ١١ . . . تكون القضية القائلة إن « ف تحتوي على العدد ٤ » قضية مستحيلة وخالية من كل معنى مثلها في ذلك مثل القضية الأخرى القائلة « إن ف لا تحتوي على العدد ٤ »^(١) . والقضية الوحيدة التي يمكن أن تقال فيكون لها معنى هي هذه القضية : « المتتالية ف يمكن أن تحتوي على العدد ٤ ويمكن ألا تحتوي عليه » ، وإذن فكل ما نستطيع قوله من وجهة النظر الصورية هو ما يلي : كل مقولة عن متتالية حرّة وكل مقال منفصل يخالف معناها فهي مقولة متناقضة في ذاتها .

(ب) يرفض بروور مبدأ الثالث المرفوع باعتباره المبدأ الذي تقوم عليه كل معرفة . وهجومه عليه ، وإن يكن له ما يبرره من الناحية الموضوعية ، لا ينصب في الحقيقة على مبدأ الثالث المرفوع Tertium non datur بمعناه المنطقي الخالص . يقول بروور : « في رأي أن مسلّمة الحل » (يعنى بذلك المسلّمة التي تقول إن كل مشكلة رياضية فهي قابلة في أساسها للحل) ، وهذه المسلّمة تقوم بدورها ، في النزعة الرياضية الصورية ، على صحة مبدأ الثالث المرفوع (ومبدأ الثالث المرفوع كلاهما فاسد . وقد نشأ الاعتقاد بهما من الناحية التاريخية من استخلاص المنطق التقليدي من رياضة المجاميع الجزئية لمجموعة متناهية بذاتها ، ثم إعطاء هذا المنطق بشكل قبليّ وجوداً مستقلاً عن الرياضة وتطبيقه أخيراً بغير حق — على أساس هذه القبليّة المزعومة — على رياضة المجاميع غير المتناهية^(٢) » .

(١) كاسبارفونك؛ مبدأ الثالث المرفوع . مساهمة فلسفية في أزمة أسس الرياضة ، في مجلة Scholastik « شولاستيك » ١٩٣٧ ، ص ٥٢٢ وما بعدها .

(٢) ل . ا . ج . بروور : النظرية الخلمية للمجاميع ، في التقرير السنوي للرياضة الألمانية ،

١٩١٩ ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٨ .

وبرور بهذا الزعم يسمى فهم المنطق الأرسطي في منشأه ومعناه ، وهو الذى أراد به أن يثبت دعائم العلم الحق والتقنين المضبوط ، ويقع فى الخطأ الذى نصادفه كثيراً لدى الرياضيين وأصحاب المنطق الرياضى . فالواقع أن الأمر هنا يتعلق بصحة التصورات المنطقية لا بنظرية المجاميع المتناهية . لقد استخلص أرسطو الصورة المنطقية مستجيباً فى ذلك للحاجة إلى تدعيم التفكير التصورى وتأمينه ولتزعته الأصلية لكل ما هو شكلى وصورى . وحين أراد أن يضرب الأمثلة لما يقول لم يستطع لسوء الحظ أن يستغنى عن الاستعانة بالعيانات الكمية ، مما أدى إلى بعض اللبس فى أقواله .

(ج) إن مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع مبدأان صحيحان صحة مطلقة بالنسبة لكل ما هو موجود ، أى بالنسبة لما هو كائن أو لما يمكن أن يكون . وهما بذلك يقومان على أساس جوهر الموجود نفسه وطبيعته . وقد لاحظ أرسطو بنفسه أن مبدأ الثالث المرفوع يتعلق بالحاضر والماضى ، وبذلك يمكن للإيجاب والسلب أن يكونا صادقين أو كاذبين . أما فى مجال الممكن والمستقبل — ما بقيت أسبابهما مجهولة — فلا يمكن لإيجاب ولا سلب أن يحكم فى شأنهما بالصدق أو بالكذب ، « لأن الأمر فيهما يتعلق بما لا وجود له ، ولكن يمكن أن يوجد أو لا يوجد ، يختلف عنه فيما يتعلق بما هو موجود » كما تقول عبارة أرسطو التى أوردناها من قبل .

(د) كثيراً ما يساء استخدام مبدأ الثالث المرفوع رتبطه فى أفكارنا اليومية وتأملاتنا المنطقية . فكم من أحكام تواجهنا نجدها حقاً متقابلة تقابل الضدين ، حتى إذا أمعنا النظر فيها وجدنا أن مبدأ الثالث المرفوع لا ينطبق عليها ولا يصح لها^(٢) . فقولنا مثلاً إن « جوته شاعر من شعراء العاصفة والاندفاع »^(٣) ، « وقولنا إنه « ليس شاعراً من شعراء العاصفة والاندفاع » . وقولنا إن « الحصان أبيض

(١) و . بوركامب ؛ أزمة الثالث المرفوع ، فى : « مساهمات فى فلسفة المثالية الألمانية » ، ٢ ،

١٩٢٧ ، ص ٧٩ - ٨٠ .

(٢) أ . بفاندر ؛ المنطق ، فى الكتاب السنوى للفلسفة والبحث الفينمينولوجى ، المجلد الرابع ،

١٩٢١ ، ص ٣٥٧ - ٣٦٤ .

(٣) Sturm und Drang هو اسم الحركة الأدبية المشهورة فى أواخر القرن الثامن عشر فى ألمانيا ،

وقد كان جوته وشيللر فى شبابهما من أتباعها .

أو أنه « ليس بأبيض » أمثلة مختلفة لأحكام لا تحتوى على تضاد ولا انفصال حقيقى ، ولذلك فكلاهما فاسد من وجهة النظر المنطقية الخالصة . فالقضية الأولى تنطبق على جوته فى مرحلة من مراحل تطوره العقلى والفنى ، ولكنها لا تنطبق عليه فى مرحلته الكلاسيكية أو مرحلة شيخوخته المتأخرة . وكذلك الشأن فى القضية الثانية ، فالحصان قد يكون أبيض فى الجبهة ، أسود الساقين ، بحيث يمكن القول عنه إنه أبيض وأسود فى وقت واحد . غير أننا لو توخينا الدقة لوجدنا أن هناك أوصافاً معينة بذاتها أو أضدادها هى التى يمكن لها وحدها أن تطلق على شىء معين فى نقطة مكانية وزمانية معينة . وهنا لابد من اتباع مبدأ التفرد بكل دقة وتحديد الواقع المكانى والزمانى تحديداً تاماً لكى يمكن التحقق من القضية التى نقولها عنهما بعد ذلك . فجوته فى مثالنا السابق يمكن فى مرحلة زمنية معينة أن يكون شاعراً من شعراء العاصفة والاندفاع أو لا يكون ، كما يمكن للحصان فى نقطة معينة من جسمه أن يكون أبيض أو أسود ، ولكنه لا يمكن أن يحتل الاثنين معاً فى آن واحد ومن جهة واحدة .

ولإذن فبدأ الثالث المرفوع يصلح لأن يطبق على الأحكام المتضادة بحق (مثل هـ ب ، واليست هـ ب) لا عن الأحكام المتقابلة تقابلاً عكسياً بحيث يمكن أن يكون كلا الحكمين فاسدين فى وقت واحد كما يمكن أن يقوم بينهما حكم ثالث . وإذن فالاعتراضات التى يوجهها بعض الرياضيين والمناطقية إنما تنطبق على الفصل Disjunktion الفردى لا على مبدأ الثالث المرفوع بما هو كذلك .

(هـ) ما أهمية هذه القيمة الثالثة التى تحدثنا عنها إذن والتى لا ينطبق عليها الصدق ولا الكذب وقد تكون مع ذلك صادقة وكاذبة فى وقت واحد ، هذه القيمة التى نطلق عليها أوصافاً مختلفة فنصفها حيناً بأنها تلك التى لا يمكن البرهنة عليها أو تحديدها ، ونصفها حيناً آخر بالتحال ؟ الواقع أن هذه الكلمات إن كانت قد احتفظت حتى الآن بمعنى حدسى يزد على طابعها التقليدى ، فإنها لا تدل فى الواقع على قيمة منطقية بل على استحالة التوصل فى بعض الأحيان إلى تحديد دقيق للقيمة المنطقية . فهل يجوز لنا أن نجعل من افتقاد القيمة المنطقية قيمة ؟ ربما كان هذا الحل مريحاً من الناحية الشكلية الخالصة ، ولكنه لن يغير من الموقف الأسمى

في شيء ؛ فهذه القيمة الثالثة تدل في حقيقة الأمر على العجز عن تقرير الصدق أو الكذب في أحوال معينة . إنها تعبر ، كما قلنا من قبل ، عن موقف لم يقطع فيه بشيء ، وفي مثل هذا الموقف لن يكون مبدأ الثالث المرفوع هو المبدأ الوحيد الذي لا بد من طرحه والاستغناء عنه ، بل إن القدرة على المعرفة هي نفسها التي ستعطل وتصاب بالبلبلة أو الجحود^(١) .

(و) لا يمكن أن يكون مبدأ الثالث المرفوع مبدأ خاطئاً . ومع ذلك فقد يكون من واجبات المعرفة في لحظة من لحظات تاريخها أن تسمح على الأقل في بعض الظروف بوجود قيمة ثالثة إلى جانب قيمتي الصدق والكذب أو التأكيد والنفي لقضية من القضايا . ولا يصح أن يؤدي هذا الاستثناء إلى طرح مبدأ الثالث المرفوع . إنها تبين حدوده وحسب . فثالث المعرفة ، الذي يجد التعبير عنه في هذا المبدأ المنطقي ، لا يصح النيل منه أو الانتقاص من شأنه . إن عليه أن يحتفظ بكل ما فيه من دقته وإحكامه . ومع ذلك فإن من الواجب أن نضيف أنه ينبغي تطبيقه بحذر ، وأن الفكر ليس قادراً على تطبيقه في جميع الأحوال . ولقد اعترف بذلك أحد المناطق التقليدية أنفسهم ، وهو برادلي ، حيث يقول : « إن مبدأ الثالث المرفوع على الرغم من أهميته وضرورته ، ليس صادقاً صدقاً مطلقاً . إنه يفترض عالماً منفصلاً يتألف من وقائع غير مترابطة ، وحقيقته نسبية ومقصورة على الواقع كما هو مائل في مثل ذلك العالم »^(٢) .

(ي) ربما دار في خلد القارئ بعد هذه الملاحظات التي سقناها عن مشكلة المحال في المنطق الحديث أن استطاعتنا أن نبحث عن طبيعة المحال عند كامى ، وهو الذى يهمننا في هذا المقام بوجه خاص ، بطريقة منطقية صورية . غير أننا سنتبين من الفصل القادم أن الأمر على خلاف ذلك تماماً ، وأن المحال عند كامى لا يمكن أن يفهم إلا بطريقة ديبالكتيكية - وجودية . ونود قبل أن نتعرض لذلك بشيء من التفصيل أن نقرر هذه الحقائق التي انتهينا إليها من حديثنا

(١) مورو - سير ؛ الفكر السالب . باريس ، أوبير ، ١٩٤٧ ، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .

(٢) ف . هـ . برادلي ؛ مبادئ المنطق ، المجلد الأول ، الفصل الخامس ، ملاحظات إضافية ،

السابق فيما يتعلق بالبناء المنطقي للمحال :

١ - المحال إمكانية ثلاثة بين الصدق والكذب ، أو التأكيد والنفي ، أو النعم واللا . فهو قد يدل على ما ليس بصادق ولا كاذب ، كما قد يدل على ما هو صادق وكاذب في آن واحد .

٢ - إن إمكانية وجود المحال لا يصبح أن تؤدي إلى نبذ مبدأ أساسى من مبادئ المعرفة الإنسانية ، ألا وهو مبدأ الثالث المرفوع ، بل ترسم حدوده وتبين ظروف صلاحيته أو عدم صلاحيته . إن من حق الفكر ، بل من واجبه ، أن يبحث إمكانياته وحدوده . ولكن معرفة الحد لا يصبح أن تؤدي إلى تغيير المطلب الأساسى الذى ينشده العقل فى الحقيقة . بل الأصح من ذلك أن نقول إن مبدأ المعرفة نفسه هو الذى يشعرنا بوجود الحد ، فالثنائية التى يقوم عليها كل فهم وكل معرفة ، ونعنى بها ثنائية الصدق والكذب والإيجاب والسلب لا بد من أن تظل قائمة لا تمس ، وكل مساس بها إنما يكون على حساب الفهم والمعرفة أنفسهم .

٣ - وقد يكون من الأنسب أن نوجه المشكلة وجهة جديدة لعلها أن تفيدنا فى الفصول التامة ، وذلك بأن نقدم مشكلة المعنى على مشكلة القطع فى أمر الصدق أو الكذب . وسوف نرى فيما بعد أن قضيتين كهاتين : « العالم له معنى » ، و « العالم ليس له معنى » . ليسا فى الحقيقة قضيتين متضادتين ولا يعبران عن فصل حقيقى فالواقع أن المعنى فى مثل هذه القضية : « العالم لا معنى له » إنما يكمن فى خلوها من المعنى . فهى إذن لا تمثل القضية المناقضة للقضية التى تقول « إن للعالم معنى » ولا يمكن لهذا السبب أن تمتحن على أساس منطقى « صورى » .

٤ - يمكننا أن نصف المحال بأنه ما لا سبيل للبرهنة عليه . إنه يدل - إن صح أن له دلالة على الإطلاق - على حال من الانتظار والتوقف عن الحكم ، أعنى أنه لا يدل على موقف نهائى . إنه نوع من السلب النسبى ، يحتوى فى داخله على بذرة الإيجاب .

الفصل الأول

المحال

- (أ) بدايات المحال
(ب) منشؤه وتحليله طبيعته
(ج) نماذج المحال
(د) هل سيزيف سعيد ؟

(أ) بدايات المحال :

لم يستمد كامي فكرته عن المحال من مرجع ولا كتاب . لقد بدأ الإحساس « بمحالية » الوجود الإنساني يتسلل إلى قلبه وهو بعد طفل صغير . كانت مجموعة من « الصور » الأساسية الواضحة - كما يسميها بنفسه - نبتت من عالم طفولته . وعلمته كيف يتجرد من الوجود . والتعود - ويواجه لغز الحياة والموت بكل ما فيه من غرابة وقسوة وإعتماد . لأنه البؤس ، والشبح خنقة ، والصمت ، والليل الوحيد الطويل يقضيه إلى جانب فراش أم محبوبة ولكن ما أبعداها عنه . ورحلات شاب وحيد بلا مال ولا هدف ، وأناس يتحركون كالظلال ويتكلمون ويتعذبون ، ويكشفون - وإن لم يشعروا هم أنفسهم بذلك - في حركاتهم وأصواتهم وعذابهم عن العدم في أنقى صورة .

في لحظات العري هذه ، عندما تختفي كل فكرة نحتمى بها ، ويتبدد كل سند عقلي نتدفع به ، ينساب جمال الأرض سراً إلى النفس كانبسياب الموجة ، ويردّ الوجود الإنساني « المحال » - لم يكن كامي قد عرف الكلمة بعد - إلى العدم . هنا^(١) نستطيع أن نتلمس بدايات المحال . إنه قريب من العدم . الذي راح يذق على الباب دقات رقيقة متباعدة . ولكنه ليس ذلك العدم الرهيب الذي يدعونا إلى الموت . ليس ذلك البحر الغامض المعتم الذي تحدثنا نفوسنا في بعض الأحيان أن نهوى في بلحته ، مدفوعين برغبة النفي التي لا تقهر ، والذي سيضعنا فيما بعد أمام

(١) أي في كتابه الأول L'envers et l'endroit (الظهر والوجه) ١٩٣٥ - ١٩٣٦ . شارلو ، الجزائر . ظهرت الطبعة الجديدة منه لدى الناشر جاليمار . ١٩٥٤ . معصرة بمقدمة هامة .

مشكلة الانتحار ، أهم وأخطر المشكلات الفلسفية جميعاً وأكثرها جدية . إن « المحال » الذى نشعر به الآن أقرب ما يكون إلى الحالة النفسية التى يحس فيها الموجود كأنه فى « فراغ » .

الأم المريضة الصامتة قد عرفت هذا « العدم » الخالى من كل عزاء : « كان يحدث أن يسألها سائل : « فيم تفكرين » ؟ فتجيبه قائلة : فى لا شيء » . وقد كان هذا صحيحاً . كان كل شيء هنا ، أعنى لا شيء^(١)
عبدًا نفتش عن طبيعة هذا العدم الوجودية أو المنطقية . إنه لا يعدو أن يكون إحساساً معتمداً عارياً من كل عزاء ، ينتابنا فى بعض الأحيان ، وقد نسميه فى السطور القادمة باسم « المحال » . وليس « المحال » الذى نقصده هنا سوى اسم آخر نطلقه على الشعور بالغربة ، بالهوة المظلمة التى تفصل الصبي عن أمه التى لا سبيل إلى القرب منها^(٢) . إنه هذه اللحظة التى خرجت عن حدود الزمان^(٣) ، وتجمع فيها كل شيء ولا شيء ، نعم ولا . إنه ، بكلمة واحدة ، الصمت الذى يتضح فيه كل شيء^(٤) .

فى هذا النسيج المعتم من مشاعر الصبي الحساس سنجد ما سوف نؤكدده فيما بعد : سنجد جانبي النور والظل ، حب الحياة واليأس من الحياة ، الإيجاب والسلب ، النعم واللا مجتمعين فى وحدة لا تنقسم . وهنا سنتعرف أيضاً على ما سوف نسميه « بأخلاق المحال » ، التى ستجعل شعارها « عش كما لو . . »
سنجدها فى « أسطورة سيزيف » فى بناء محكم من التصورات . فها هو كامي^١ يقول فى كتابه الأول : « لا أريد أن أختار بين جانب النور وجانب الظل فى هذا العالم » و « إن الشجاعة الحقة فى ألا نغمض عيوننا أمام النور ولا أمام الموت » عند ما أتصنت للهكم (ضمان الحرية الذى يتحدث عنه باريه) الذى يكمن فى قرارة الأشياء ، أجدها تتكشف لى شيئاً فشيئاً . إنها تطرف بعينها الناصعتين الصغيرتين وتقول : عيشوا كما لو »^(٦) .

(١) الظهر والوجه ، ص ٦٤ .

(٢) الظهر والوجه ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٣) الظهر والوجه ، ص ٦٢ .

(٤) الظهر والوجه ، ص ٦٢ .

(٥) الظهر والوجه ، ص ١٢٤ .

(٦) الظهر والوجه ، ص ١٢٥ .

(ب) منشؤه وتحديد طبيعته :

إذا كنا نتحدث عن تحديد طبيعة الشعور بالمحال فلا ينبغي أن يفهم من ذلك أننا نريد أن نفسره تفسيراً عقلياً ، أو نضعه في نسق مرتب من تصورات الفهم والإدراك . إن محاولتنا لن تتعدى تتبع النتائج التي تنجم عن هذا الشعور . وسيكون المعيار الذي نحتكم إليه هو الصدق الذي يقتضي من الإنسان أن يسلك بما يتفق مع هذا الشعور^(١) . فأنا أستطيع من الناحية العملية . أن أحدد جميع الأحاسيس اللامعقولة التي لا تقبل التحليل ، ومن بينها الإحساس بالمحال ، وأن أعرف على قيمتها العملية ، وذلك بأن أضمّ مجموعة الظواهر المترتبة عليها في نظام عقلي واحد ، وأحاول فهم الصور التي تتجلى فيها وأقوّمها وأترسم عالمها^(٢) . ولما كانت المعرفة على اختلاف صورها مستحيلة عند كامي^(٣) . فسوف نلجأ إلى منهج التحليل ، نحصى بواسطته الصور التي يظهر بها الشعور بالمحال ونصف عالمها ونتعرف على جوّه .

فالشعور بالمحال شعور مفاجئ ، غير منتظر ، مجرد عن كل عزاء . قد يباغتنا عند منعطف شارع ، وقد يستولى علينا ونحن نباشر أكثر أعمالنا اليومية سخفاً . إنه تجربة شخصية وحيدة ، لا سبيل إلى توصيلها للآخرين .

هذا الشعور بالمحال قد يرجع إلى أسباب كثيرة ، أول ما يؤكد كامي منها هو طابع الآلية الذي تتسم به حياتنا التي نعيشها كل يوم : « لحظة ، ترام أربع ساعات في المكتب أو المصنع ، طعام ، ترام ، أربع ساعات من العمل ، طعام ، نوم ، اثنين ، ثلاثاء ، أربعاء . خميس ، جمعة ، سبت . دائماً وأبداً نفس الإيقاع — لقد طالما كان هذا طريقاً مريحاً^(٤) »

هذا الإيقاع الآليّ الرتيب الذي تسير عليه حياتنا اليومية يقابله إيقاع آليّ آخر ينتظم أفعالنا وسلوكنا : فليس اللامعنى من حولنا فحسب ، ولكنه كامن كذلك

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٨ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٥ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٩ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .

في نفوسنا ؛ فالإحساس بالضيق وعدم الارتياح الذي تثيره فينا لا إنسانية الإنسان قد تسببه ملاحظة عادية نراها كل يوم ولكننا لا نلتفت إليها إلا على حين فجأة : « إنسان يتحدث في التليفون وراء حائط زجاجي » ، نحن لا نسمعه ولكن نرى حركاته وإيماءاته الخالية من كل معنى ، ونسأل أنفسنا « لماذا يعيش ؟ » وهكذا نحبي حياتنا المتعبة ولا نلتفت إلى متاعبها ، ونعيش أيامنا الرتيبة ولا ندهش لما فيها من رتابة ، حتى يأتي يوم يستيقظ فيه الإحساس بالحال فجأة وعلى غير انتظار ، ليوقظ فينا الإحساس بالقرف والملال . بهذا « القرف » ^(١) تنتهي الحياة الآلية وتبدأ حياة الوعي والوجدان . إنه يوقظ في نفس الوقت حركة الوعي بالسؤال الخالد « لماذا ؟ » ^(٢) وقد يتبع ذلك اليقظة النهائية التي لا نوم بعدها ، قبل أن تأتي فكرة الموت التي لا يستطيع الإنسان أن يتعود عليها .

لنقف هنا قليلاً لنؤكد أن في القرف الذي نتحدث عنه شيئاً تمجده النفس ، ويبعث فيها الاشمئزاز . دون أن يكون في الوقت نفسه مثاراً للألم . ولكنه ، فيما يقول كامي ، شيء حسن ، من حيث إنه يوقظ الوعي وينبه الوجدان ، فها من شيء تكون له قيمة ، إلا عن طريق الوعي والوجدان ^(٣) .

ثم تأتي تجربتنا بالزمن . لم يعد الزمن هو الوسط الذي نجرى فيه وراء آمالنا ، ونحاول أن نرضى ظموحنا ونسعى إلى تحقيق أهدافنا وإمكانيات وجودنا . ولا هو الزمن « الموضوعي » الذي نقيسه بالساعات والأيام والسنين ، ونعرفه بحركات الكواكب والأفلاك ، بل هو الزمن « الذاتي » الذي يقوم على التجربة الحية بالزمان ، ولا يخضع الوجدان به للحدود والمقاييس . في كل يوم من أيام حياتنا الموقعة المستتبة يحملنا الزمان . الماضي والحاضر والمستقبل ترتبط ارتباطاً لا عناء فيه ولا هموم ^(٤) . ونعيش على هدف نبغيه من المستقبل قد نعيه وقد لا نعيه ، يحملنا الزمن ، إن صح هذا التعبير ، على كفيه . غير أن اللحظة التي نحمل فيها الزمان على أكتافنا لا تلبث أن تجيء دائماً ^(٥) .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٢٩ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .

(٣) الغريب ، ص ١٦٢ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٢٧ : ٢٨ .

هنالك يبدو الزمان وكأنه شرّ أعدائنا . وهنالك أيضاً يتسرب إلينا الشعور بالحال .

وتأتى بعد ذلك تجربتنا مع الطبيعة . فإذا كنا تألف الطبيعة ، فارجع ذلك إلى أننا نشاهد صور عاداتنا منعكسة على سطحها ، ولأننا لا نلمسها هي نفسها ولا ندرك مكنوناتها وأغوارها . بل نلمس تصوراتنا وشهواتنا وحاجتنا التي نسقطها عليها أو نضعها فيها^(١) . ولو أننا استطعنا أن نلمس الطبيعة نفسها ، لنزعنا القناع عن شيء يختلف تمام الاختلاف عن الوعي الإنساني . عندئذ تنهار الكواليس وتسقط الأقنعة . عندئذ يتبدى لنا العالم كثيفاً وغريباً . « درجة أعمق — وإذا الإحساس بالغربة يستولى علينا ، وإذا بنا ندرك أن العالم كثيف ، ونحس كيف يكون حجر من الأحجار غريباً عنا ، لا سبيل إلى النفاذ إليه ، وإلى أيّ حدّ تنكرنا الطبيعة أو أحد المشاهد الريفية . » هذه الكثافة وهذه الغربة التي يطالعنا بها العالم هي الحال^(٢) . وبعد كل شيء وقبل كل شيء تأتى تجربة الموت . إننا لانملك تجربة الموت — فتجربة الموت لا يعرفها إلا من يموت ، وهو يأخذها معه إلى قبره — وكل ما نملكه هو اليقين بأننا سنموت ، وهو أشبه ما يكون باليقين الرياضي . إننا نموت . وموتنا لا مفراً منه ولا تفسير له . فليس لشيء إذن من معنى ، ومغامرة حياتنا باطلة ولا جدوى من ورائها : « وأخيراً أصل إلى الحديث عن الموت وعن شعورنا نحوه . ما من أخلاق ولا من مسعى يمكن تبريره سلفاً أمام الرياضة الدموية التي تتحكم فينا وتفرض سلطانها علينا^(٣) » .

ثم يبين كامي كل ما هو لا معقول في هذا العالم ، أعني كل ما يفلت من قبضة العقل الإنساني وما لا تسرى عليه مبادئه . إنها حجج فلسفية قديمة تلك التي يلجأ إليها ليكشف عن بطلان العقل وزيف المعرفة : استحالة التمييز بين الصدق والكذب والحق والباطل : « أريد أن يتضح لي كل شيء أو لا شيء » ، « لو استطعت أن أقول مرة واحدة : « هذا واضح » لأمكن إنقاذ كل شيء » ، واستحالة الفهم .

(١) روبر دو لوبيه ، أليير كامي ، الطبعة الخامسة ، باريس ١٩٥٨ ، ص ١٦ - ١٧ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٢٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٣٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٤٤ .

أعنى استحالة الوصول إلى معنى الحياة وإلى مبدأ واحد أفسر من خلاله جميع ظواهرها : « لست أدري إن كان لهذا العالم معنى يعلو على . كل ما أدريه أنني لا أعرف هذا المعنى ، وأن من المستحيل على — في هذه اللحظة الراهنة — أن أعرفه . إن الحال هو في هذه اللحظة الرباط الوحيد الذى يصلنى بهذا العالم »^(١) . وإخفاق المعرفة العملية والمعرفة الذاتية جميعاً في الكشف عن هذا المبدأ الواحد الذى أبحث عنه وهدايتى إلى معنى الحياة الذى أفتش عنه فلا أجده . وبالحملة فإن العالم يقاوم شوقنا إلى « العقلية » ، وعقلنا بدوره مغرور ومحدود ، لا يملك أن يحيل كثافة العالم إلى شفافية ، ولا يقدر أن ينفذ إلى سرّه ، ومعناه . الموت ، والقرف من الإيقاع الرتيب الذى تسير عليه حياتنا اليومية الآلية ، والغربة التى نحس بها تجاه أنفسنا وتجاه عالم لا يبالي بنا ، والتعدد الذى نقابله فى الحقائق والموجودات فلا نستطيع أن نردها إلى مبدأ موحد بسيط ، واستحالة التعرف على الواقع بل استحالة المعرفة على وجه الإطلاق ، تلك هى أهم لحظات تجربة الحال . إن تجربة الحال هذه تلخص مضمون تجربة كامى بأكملها : فهناك من ناحية موضوع التجربة ، ونعنى به العالم الآلى الغريب اللامعقول ، وهناك من ناحية أخرى الوعى الذى يحس بهذه التجربة ، والذى يملك بفعل الوعى نفسه أن يتجرد من موضوع التجربة . وإذا كان الحال يواجه عام هو كل ما أشرنا إليه من عناصر التجربة ، فهو بوجه أعم كل ما يخلو من المعنى : فالعالم محال ، وأنا نفسى أيضاً . أما بالمعنى الضيق فلا العالم هو الحال ولا أنا نفسى ، بل الحال فى العلاقة القائمة بين العالم والإنسان ، التى تربطنى بالعالم وتربط العالم بى . هذه العلاقة فى جوهرها « مُواجهة » وتقابل بين الوعى وبين جذران الحال التى تحيط به من كل جانب .

إن الحال (باعتبارها معطى أولياً مباشراً وفى الوقت نفسه الوعى الباهر الذى يحس به) يكشف قبل كل شيء عن الشقاق المحتدم بين شوق الإنسان إلى الوحدة وبين ثنائية العقل والطبيعة التى لا تُردّ ولا تقهر ، كما يكشف عن الصراع القائم بين حين الإنسان إلى الأبدى والمطلق وبين طبيعته الفانية المتناهية . إن الحال ماثل فى هذه « الصدمة »^(٢) التى يحسها الوعى حين يتكشف له بطلان مسعاه إلى الوحدة

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٣٧ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٧٣ .

(٢) روبير دو لوبيه ؛ أليركامى ، ص ٢٠ .

وزيف اشتياقه للفهم والعقلانية . الحال إذن في هذا التمزق والصراع ، في هذا الشقاق القائم بين الإنسان الذي يحاول أن يفهم ، والعالم الذي بصمت فلا يجيب فلا هو في هذا العنصر ولا في العنصر الآخر وحده ، بل في الصراع الذي ينشأ عند مواجهة أحدهما بالآخر . إن الحال علاقة ديكالكتيكية . تقوم على التقابل بين الوعى وبين اللامعقول ، ونستطيع أن نسميها باسم الشقاق أو الطلاق ^(١) .

(ج) نماذج الحال :

كيف يتأتى لسيزيف أن ينتزع قمياً جديدة من عالم سلب من كل قيمة ومعنى ، بل يصّر هو نفسه على أن ينكر عليه كل قيمة ومعنى ؟
لابد للإجابة على هذا السؤال من الإشارة إلى أمرين يلعبان دوراً هاماً في تفكير كامى .

أما أولهما فهو اعتقاده في زمانية الوجود، باعتبار أنه موجود في الحاضر وحده ، في اللحظة العابرة الفانية ، وأما ثانيهما فهو تنوع التجارب المباشرة ، التي لا يملك من شيء سواها . كلا الأمرين يكتمل بعضه بعضاً ، وكلا التصورين لا ينفصل أحدهما عن الآخر . فالحاضر وحده هو موضوع التجربة المباشرة، والتجربة المباشرة تتم في الحاضر وحده دون غيره . إن الماضي لا وجود له ، والمستقبل يفلت دائماً من يد الإنسان . وقد نسأل أنفسنا: وأين الأبد الذي يترقبه المؤمنون ، وتتعلق به قلوب الفنانين ؟ إن كان للأبد من وجود عند كامى فهو في الحاضر وحده ، وتلك هي المفارقة : « لما كنت محروماً من الأبد ، فإننى أريد أن أتحد مع الزمن ^(٢) » .
« ماذا تعينى الأبدية ؟ ^(٣) » ، « لا وجود للأبدية إلا في تدفق الأيام ^(٤) » .

هذه الزمانية هي التي تقرب لنا هذه المجموعات من الشخصيات التي تعيش في الحال ، والتي يطلق عليها كامى اسم « نماذج الحال » . فهناك الممثل الهزلى ^(٥) .

(١) divorce أسطورة سيزيف ، ص ١٨

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٩ .

(٣) أعراس ، ص ٣٨ .

(٤) أعراس ، ص ٦١ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٨ .

الذى يلبس مع كل قناع شخصية جديدة ، و يغير مع كل دور يؤديه جلده وروحه ، ويحيا في اللحظة الفانية التى يعرف أنها لن تدوم ، ويستخلص من ذلك النتيجة الوحيدة الممكنة . إنه يختار المجد الزائل الذى يولد مع فجر كل يوم جديد ويموت بموته . وهناك دون جوان فارس العشق الأبدى الذى تدفعه الرغبة التى لا تشبع من مغامرة إلى مغامرة ، وتسوقه الشهوة التى لا تنطفىء — لأنها مع كل إشباع تزداد جوعاً ، ومع كل رى تزداد عطشاً — من امرأة إلى امرأة . وهناك الفنان الذى يعبر عن الأبدية الفانية فى مملكة من هذا العالم ، من صوره وألوانه وظلاله وأنغامه ، ويخلق أعمالا يعلم أنها « بغير صباح » . وهناك الغازى ، الذى يعلم أن الفعل فى حد ذاته عقيم ، والذى أخذ على عاتقه أن يختار جهداً يعرف أنه جهد عقيم ولا طائل من ورائه ، ومع ذلك يقدم على الفعل « كما لو » كانت له قيمة . وهناك سيزيف . أول نماذج المحال وآخرهم ، أشدهم أمانة وأعظمهم ياساً ورضاء فى آن واحد ؛ إنه لا يمل من دفع الصخرة إلى قمة الجبل ، وإن كان يعلم أنها ستنحدر من نفسها لتتدحرج من المنحدر وتسقط فى الوادى ، كما يعلم أن عليه أن يدفعها من جديد إلى القمة ، مرة بعد مرة ، بغير انقطاع وبغير أمل .

إن نماذج المحال تضرب لنا مثالا على « أخلاق المحال » . فالممثل الهزلى الذى يلبس حيوات مختلفة وتتجسد فيه إمكانيات شتى يؤمن الوجود يعطينا المثل على أسبقية الكم على الكيف .

أما هذا الكيف فهو الإحساس بكل شامل ينتج عن مجموع العناصر الكمّية . إنه ينبثق عن الكم وينبع منه ^(١) ، بل إن الكم هو الذى يصنع الكيف .

إن إنسان المحال الذى يصدر فى أحكامه وسلوكه عن أخلاق الكم يرفض فى عناد وإصرار أن يسلم بأن للعالم معنى ، كما ينكر عليه أن تكون له غاية أخيرة : إن أهم ما يميّز إنسان المحال هو عدم إيمانه بالمعنى العميق للأشياء ^(٢) . إن كمية

(١) أسطورة سيزيف . ص ٨٤ والملاحظة ١٤ فى نفس الكتاب — راجع كذلك المترد
٣٣٩ - ٣٠٨ .

(٢) أسطورة سيزيف . ص ١٠١ .

التجارب المباشرة وقيمتها لا تتوقف على الظروف والملابسات التي ترافقها ، بل على درجة الوعي والوجدان الذي يكون لنا بها ، فلا فرق بين موظف البريد وبين الغازي ، إذا كان كل منهما لديه نفس الوعي والوجدان ^(١) . فالقيمة كل القيمة للوعي وما من شيء تكون له قيمة إلا من خلال الوعي . كما قدمنا من قبل .

هذه الأخلاق الكمية تتمثل كذلك في صورة أخرى من صور الحياة التي يعيشها إنسان المحال ، ونعني به دون جوان : « إن أخلاق الكم هي التي تمتد دون جوان بالفاعلية ، على عكس القديس الذي يميل إلى أخلاق الكيف ^(٢) » . أخلاق الكم عند دون جوان ، أعني الحب الذي لا يشبع ولا ينبغي أن يشبع . إنه مرتبط بالسعادة أوثق رباط ، وكلاهما يحتل مركز الدائرة من تفكير كامي . « الحب وحده هو الذي يملك أن يهبنا نفوسنا ^(٣) » ، « ما خلا الحب لا يوجد شيء ^(٤) ، « ليس في العالم شيء يستحق من أجله أن ننصرف عن نحب ^(٥) » .

ولكن ما نوع هذا الحب وما طبيعته ؟

ليس هو الحب « الأنطولوجي » الذي يمنحنا الأمان والطمأنينة في الوجود . إن مثل هذا الحب لن يزيد على أن يكون حلمًا ، لا واقعًا متحققًا . وحتى لو فرض على الإطلاق أنه ممكن التحقق ، لما كان إلا تمزقًا : ^(٦) « ما هو الحب ؟ إنه ما يمزقني ^(٧) » . « حب إنسان معناه الرضا بأن نهزم معه ^(٨) » . وهذا الحب الأنطولوجي إلى جانب ذلك مستحيل ، إذ أن التضحية بالنفس التي تتطلبها معناها الانتحار . « هذا الحب الأبدي ينطوي على التناقض دائماً . مثل هذا الحب يجد نهايته في التناقض الأخير ، في الموت ^(٩) » .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٩٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٣) الظهر والوجه ، ص ٦٠ .

(٤) الحصار ، ص ٢٧٠ .

(٥) الوباء ، ص ٢٢٨ .

(٦) سوء تفاهم ، الفصل الأول ، المشهد الرابع .

(٧) سوء تفاهم ، الفصل الثالث ، المشهد الثالث ، ص ٩ .

(٨) كاليجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الثاني عشر ، ص ٣٠٨ .

(٩) أسطورة سيزيف ، ص ١٠١ .

ولو أن هذا الحب الذى يصلنا بالروح الأبدى ويمدّنا بالاطمئنان فى كنفه كانت فيه الكفاية ، لتغير إذن كل شىء ^(١) ، ولأصبح لكل شىء مكانه فى نظام ميتافيزيقى متناسق ، ولأمكن له أن يدخل الأبدى فى الزمنى ، والوحدة فى التعدد ، والعلية فى ما تعبت به ريح المصادفة . ولاستطاع أن يشغل الفراغ الذى تخلفه الوحدة وأن يكون هو الحصب والامتلاء . ولكن هذا الحب الأبدى يتخطى حدود المحسوس والملموس ، ويتجاوز مجال الوصف الظاهرى ، ويعلو على معطيات التجربة التى تخضع لمشيئة المصادفة ، وتغزل ثوبها من إمكانيات اللحظات الفانية المتتابعة ، أعنى من نسيج الزمانية (هذا الشىء الوحيد الذى يستطيع إنسان المحال أن يؤكد ملكيته له) : « إن مملكتى كلها فى هذه الساعة من هذا العالم » ^(٢) .

هذه التجربة قد علّمت دون جوان أن الحب ليس إلا عناق اثنين فى لحظة يعرفان أنها فانية . ومع ذلك فلا بد لهذا الحب من أن يحياه وجدان يقظ ، ووعى باهر عنيد . ميزة هذا الحب الواعى فى أنه لا يبعث الملل فى نفس إنسان ^(٣) ، ففى الروتين يصبح الحب عقيماً ^(٤) .

حقاً إن دون جوان بطل من أبطال الإغراء ومغامر مثل كثير غيره من المغامرين . غير أنه (وهذا ما يميزه عن غيره ويجعل منه بطالا من أبطال المحال) يعى قدره تمام الوعى ، ومن خلال هذا الوعى « يعلم » ، ولا يعلّل نفسه بالأمل ^(٥) » (يعلم أنه ما من قيمة عميقة ولا معنى باطن يكمن فى الأشياء ، وأن اللحظة هى الحقيقة الوحيدة التى يملكها ^(٦)) . من أجل ذلك لا يريد أن يفصل نفسه عن الزمن ، ولا أن يغمض عينيه لحظة واحدة عن زمانية الوجود . وهذا هو السبب الذى يجعل الأخلاق التى يتمسك بها هى أخلاق الكم . « أى شىء هو الحب الكريم المعطاء ؟ » إنه ذلك

(١) كاليجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الثالث عشر ، ص ٢١٠ .

(٢) الظهر والوجه ، ص ٢٣ .

(٣) الحصار ، ص ١٨٠ .

(٤) الوباء ، ص ٢٠٣ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٠ .

(٦) أسطورة سيزيف ، ص ١٠١ .

الحب الذى يعلم عن نفسه أنه فان ، وأنه فى نفس الوقت متفرد ، هو الحب الذى يكون مزيجاً من الشهوة ، والحنان ، والذكاء ، والذى يستحيل فى نهاية الأمر إلى نوع من الوعى ، ينبثق من اللحم والجسد^(١) ، ويربطنى بكائن ما^(٢) .

ولكن إذا كان هذا الحب يربطنى بكائن ما ، فإنه لا يجعلنى وإياه شيئاً واحداً ، ومن ثمّ كان همّ الإنسان المحال أن يعدّد ما لا يستطيع أن يوحده^(٣) . إن دون جوان يعلم أن العناق زائل ، وأن متعة الحب عقيمة لا جدوى منها ، وهو لذلك يستطيع أن يهب نفسه بكلية للحظة المثلثة الخصبية . إنه ملك على مملكة فانية ، والزوال (هذه الصيرورة الدائمة التى لا ينقطع تيارها المتدفق) عرشه وسلطانه . إن فارس الحب الذى لا يهدأ لا يفتش عن الوحدة ولا يسعى وراء الأمل . إنه يحيا على أرض الممكن ، متحرراً من كل قلق أو خوف .

تحدثنا حتى الآن عن الحب على المستوى الفردى . فهل يكون الحب فى ظلّ التواصل والتضامن مع الآخرين هو نفس الحب ، وهل يكون تصويره هو نفس التصوير ؟ ذلك ما سيجيبنا عليه الفصل الرابع . أما الآن فإننا نريد أن نشغل أنفسنا قليلاً سيسيزيف ، سيد أبطال المحال و رمز الحياة التى يحياها .

« إن علينا أن نتصور سيسيزيف إنساناً سعيداً » . هذه هى العبارة الغريبة التى تواجهنا فى نهاية الفصل الأخير من أسطورة سيسيزيف . فهل سيسيزيف إنسان سعيد حقاً ؟ وهل يمكننا أن نتصور أن وراء الملامح العابسة ، والجهة الجامدة ، والعرق المتصبب ، والجهد العقيم الذى لا ينقطع ولا يعرف له أولاً من آخر ، قلباً يستطيع أن يعرف السعادة ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه . وإن تكن الإجابة على مثل هذا السؤال لا تشفى ولا تقنع ، بل لعلها قد تثير أسئلة أخرى أشد حيرة وعناء .

(١) أسطورة سيسيزيف ، ص ١٠٢ .

(٢) أسطورة سيسيزيف ، ص ١١٢ .

(٣) أسطورة سيسيزيف ، ص ١٠٢ .

هل سيزيف سعيد ؟

في اللحظة التي يحمل فيها الإنسان المحال على كتفيه ، ويثبت عينيه في عينيه ، يأخذ على نفسه أن يضمن له الحياة ، بلا أمل يتعزى به (وانعدام الأمل لا يدل على اليأس) ، وبلا رجاء في الأبدية أو في المتعالى (الترانسندس) * من أى نوع كان ، في هذه اللحظة يصبح من المحالية^(١) بغير شك ألا يتطلع الإنسان إلى السعادة^(٢) « إن السعادة والمحال أبناء أرض واحدة^(٣) » . وعندما يحيل الموت حياتنا إلى صخرة سيزيف ، يدفع بها مرة بعد مرة إلى قمة الجبل ، لتعود فتتحدر إلى أسفل الوادى ، ويعود بدوره فيدفعها من جديد إلى قمة الجبل — فليس لهذا أن يمنعنا أو يمنع سيزيف من أن نكون سعداء : « إن علينا أن نتصور سيزيف إنساناً سعيداً^(٤) » .

ومع ذلك فهذه العبارة الأخيرة تفاجئنا بغرابتها ومرارتها . هل يملك سيزيف حقاً أن يكون سعيداً ، وهو الذى يتحدى قدره الظالم وجهاً لوجه ؟ لو أنه كان يجهل هذا القدر — مثل أوديب — لكان في جهله به ، وإحساسه بأنه مظلوم ما يحمل إلى نفسه بعض العزاء . ولكنه « يعرف » قدره منذ البداية ، كما « يعرف » ألا أمل له في الخلاص . إن سيزيف ، عزوان الكبرياء الصامتة التي تنفذ عقاب الآلهة وتحترقها في الوقت نفسه — لا يمكن أن يبحث عن السعادة . « فالإنسان الذى يقف أمام نفسه وجهاً لوجه ، أراهن على أنه لا يستطيع أن يكون سعيداً^(٥) » .

ومع ذلك فإن كامى يقول لنا إن علينا أن نتصور سيزيف إنساناً سعيداً ، لسبب واحد لا سبب سواه ، وهو أنه يعلم و « يعى » . إن كامى يقول بنفسه في كتابه الأول « لست أريد الآن أن أكون سعيداً . إن كل ما أريده هو أن أكون

(١) Absurdité

(٢) أندريه روسو ؛ ألير كامى وفلسفة السعادة ، في كتابه : أدب القرن العشرين ، المجلد

الثالث ، باريس ، ألبيان ميشيل ، ١٩٤٩ ، ص ٨٠

* سنعود إلى هذه الكلمة بشئ من التفصيل فيما بعد .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٦٧

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٨

(٥) الظهر والوجه ، ص ٨٨

واعياً^(١) . فهل يمكن للوعي بالشقاء أن تتولد عنه السعادة ؟ وهل يسعد الإنسان أن يعرف أنه شقي ؟ لا يستطيع أحد من وجهة نظر نفسية تجريبية أن ينكر أن سيزيف على درجة معينة من التعاسة والشقاء . إن الناس يختلفون باختلاف مفهومهم عن السعادة . ولو أمكننا أن نتفق على أن السعادة تتضمن في مفهومها العام نوعاً من الراحة، فلا بد من القول بأن سيزيف هو أشد المتعبين على وجه الإطلاق . إنه لا يعرف الراحة ولا الاطمئنان . وحتى فكرة التمرد على الآلهة الذين حكموا عليه بعذاب لا ينتهى لا تخطر على باله لحظة واحدة . وإذا سلمنا بأنه يتمتع بنصيب من السعادة ، فلا بد لنا من أن نسلم على سبيل المفارقة بأن استمرار اليأس والعذاب يمكن أن يتولد عنه نوع من السعادة ، وأن هذه السعادة يمكن أن تنبع من انقطاع الأمل^(٢) . ولا بد لنا أيضاً أن نسلم بأن الفن . وهو الذى يكفل استمرار اليأس والعذاب عن طريق التمرد ، هو نبع السعادة الحى : « هنالك عالمان فحسب يمكن أن يقوم لهما وجود ؛ عالم القديس وعالم التمرد . » ولكن سيزيف ليس قديساً . ومن المؤكد أنه ليس متمرداً . إنه يتلفت حوله فلا يجد غير « مكان بغير سماء »^(٣) كما يجد أن كل شيء حسن^(٤) . ولما كان المتمرد يجد في تمرده بعض السعادة، مهما تكن النتيجة التى ينتهى إليها هذا التمرد، فإن سيزيف أبعد ما يكون عن نبع السعادة . « هناك أيضاً عزّة ميتافيزيقية ، تكمن في احتمالات محالية العالم »^(٥) . ومقياس هذه العزّة أو هذا الشرف الميتافيزيقي هو الإبقاء على المحال أو الحرص على أن يظل حياً، على حد تعبير كاهي^(٦) . وسيزيف هو الرمز الحى على هذا العزّة أو هذا

(١) الظهر والوجه ، ص ١٢٤ .

(٢) أعراس ، ص ٨٤ ، ٨٩ .

(٣) ملاحظات عن التمرد ؛ في « الوجود » (مجموعة الميتافيزيقا بإشراف جان جرنيه)

باريس ، جاليمار ، ١٩٤٥ ، ص ١٥ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٥ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١٦٧ .

(٦) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٩ ، هكذا ورد النص في الطبعة الأولى من أسطورة سيزيف

لعام ١٩٤٢ ، أما في الطبعة الحالية فقد تغيرت العبارة على هذا النحو : « هنالك أيضاً سعادة ميتافيزيقية » مما لا يتفق مع سياق الكلام .

(٧) أسطورة سيزيف ، ص ٧٦ - ٧٧

الشرف الميتافيزيقي . إنه ، وهو الذي يهبط في كل مرة من الجبل إلى الوادي ليقبض على الصخرة ويدفعها من جديد إلى قمته ، نموذج أصيل للمحال ، لعود على بدء لا نهاية له ولا جدوى من ورائه ، لجهد دائم عقيم ، وتكرار مجذب رتيب . إنه في اللحظة التي ينحدر فيها من على الجبل ليدفع الصخرة بصدره وذراعيه يظل على وعى بضرورة اللحظة التي تليها ، أعنى بالتكرار المتصل العقيم ، في هذا الوعي تكمن قوته (فيزييف أقوى من قدره) ، كما تكمن أمانته . وإذا كان لنا أن نتحدث عن سعادته ، فهي في هذا الوعي العطوف على شقائه^(١) . وليس سيزيف وحده في هذا الوعي ، فنحن نستطيع أن نضع الطبيب ريو ، بطل رواية الوباء التي ستحدث عنها فيما بعد ، إلى جانبه . إنه بطل المحال المنهزم دائماً ، الذي يحارب عدواً لا ينهزم أبداً ، حرباً يعلم أنه لن ينتصر فيها ، كما يعلم أن الأمانة تقتضي منه ألا ينفض يديه منها . إنه الإنسان الذي « يعي » . هو مجرد من الأمل ، ومجرد كذلك من اليأس والقنوط .

إن في استطاعتنا أن نتصور سيزيف إنساناً أميناً وشريفاً .

ولكننا لا نستطيع أن نتصوره إنساناً سعيداً . . .

أسباب الخروج من المحال :

(أ) الانتحار بالجد . (ب) الانتحار الفلسفي (ج) الحرية .

(أ) الانتحار بالجد :

لا تكاد تبدأ السطور الأولى من كتاب « أسطورة سيزيف » حتى يوجه كامي نقده العنيف إلى الفلسفة ، وذلك باسم الوجود نفسه . إنه يبدأ بسؤال أولى كثيراً ما نوجهه إلى أنفسنا في لحظات نادرة من حياتنا : هل تستحق الحياة أن نحياها ؟ إن كامي لا يهمه أن يسأل كما سأل الفلاسفة منذ القدم ما نحن ولا من أين جئنا : ولا تعنيه مشكلة الماهية ولا مشكلة المصير ، بل مشكلة الوجود والمعنى . « يسأل الإنسان نفسه في الحقيقة لم يعيش » ، أى لماذا لا ينتزع حياته بيديه . « إن هناك مشكلة جدلية وحيدة هي مشكلة الانتحار^(٢) .

(١) الظهر والوجه ، ص ٦١ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٥ .

ونسأل أنفسنا : لماذا كانت هذه المشكلة هي أخطر المشكلات جميعاً وأكثرها جدية؟ ويجيبنا كامى : لخطورة الأفعال التي تلزم الإنسان بها ، والسلوك الذي يترتب عليها . إن كل ما عداها من مشكلات ، مثل البحث عن صواب الدليل الأنطولوجي على وجود الله أو خطأه ، والسؤال عما إذا كانت الأرض تدور حول الشمس أو الشمس حول الأرض ، وما إذا كان عدد المقولات خمسة أو ستة ، كل هذه مشكلات باطلة لا تستحق السؤال عنها ، ولا تعيننا الإجابة عليها في قليل ولا كثير : « لست أعرف أحداً مات في سبيل الدليل الأنطولوجي »^(١) . إنها جميعاً لا تتصل بالسؤال الرئيسى : هل تستحق الحياة أو لا تستحق أن نحياها؟ إن كامى يرفض أن يضع أسئلة ميتافيزيقية خالصة . فهي في رأيه أسئلة لاجل لها ولا سبيل للإجابة عليها ، كما أنها لا تتعدى اللعب بالألفاظ . على الأقل من حيث أنها لا تهدد وجود سائلها . ومن ثم كان احتقاره لجماعة من الفلاسفة والشعراء الذين يمتدحون الانتحار أو يمجدون القتل ، ولكنهم أجبن أو أرفع من أن يحولوا أفكارهم إلى أفعال .

السؤال عن معنى الحياة سؤال مأساوى وجاد في الوقت نفسه . ولو أننا وقفنا عند جانب المأساة فيه ، لكننا في ذلك مثل شوبنهاور الذي كان يمتدح الانتحار وهو يجلس إلى مائدته الخافتة بأشهى ألوان الطعام والشراب . ولو اقتصرنا على جانب الجلد منه لكننا في ذلك مثل كيركجارد وشيستوف وكافكا ممن يشغلون أنفسهم بالأمل ، والأمل قد حرّمه على نفسه إنسان المحال . إذن فلا بد لنا من أن نحتفظ بالجانبين معاً ، ولكن كيف السبيل إلى ذلك ؟

(ب) الانتحار الفلسفى :

في استطاعتنا أن نحتفظ بهما معاً ، بغير أن نتخلى عن الأمل في حقيقة متعالية أو كائن أخير ، وهذا في رأى كامى هو موقف الفلاسفة الوجوديين . ولكن هذا معناه الإقدام على الانتحار^(٢) (وإن كان الانتحار في هذه المرة انتحاراً فلسفياً) .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٥ .

(٢) هناك شكل ثالث من أشكال الانتحار إلى جانب الانتحار الجسدى والانتحار الفلسفى . =

فإذا سأله سائل عن السبب أجاب بأن هؤلاء الفلاسفة يقفزون « القفزة » التي تنفي الفكر نفسه . حقاً إن تفكيرهم تفكير محالٍ ، لكن الأمل الذي يبحثون فيه عن ملجأهم الأخير يلغى هذه المحالية أو يرفعها كما يقول المناطقة .

الحق أن كامي لا يتعرض لهؤلاء الفلاسفة والكتاب إلا لأنهم يهاجمون العقل ، ولا يوافق على أفكارهم إلا بقدر ما تفتح من آفاق الفكر المحال وما تعالجه من قضايا المعذبة . فهذه العقول كلها ، من ياسبرز إلى هيدجر ، ومن كيركجارد إلى شيسنوف ، ومن فلاسفة الظاهرية وفي مقدمتهم هُسرل إلى ماكس شيلر وتلاميذها يؤلف بينها شوق مشترك ، على الرغم من أنها تناقض بعضها البعض في المناهج والأهداف . إنها جميعاً تسعى بكل جهدها لسد « الطريق الملوّث » للعقل ، والعثور من جديد على الدرب الأصيل الذي يمكن أن يؤدي إلى الحقيقة . وكيركجارد في مقدمة فلاسفة الوجود الذين يخصهم كامي بالحب والتقدير . إنه في رأيه أشدهم إثارة وعمقاً . فهو لم يكتف باكتشاف المحال بل عاشه وعاناه ، ولم يرد أن يلطف من طعنته الدامية في وجوده . بل إنه على حدّ قوله يوقظ المحال من سباته ويتلذذ به ، قطعة قطعة تلذذ من يصلب نفسه باختياره . . كان كيركجارد أول من أحسّ بالفزع أمام محالية الوجود وأول من عاشها وعبر عنها . إنه يقول في مذكراته اليومية لعام ١٨٣٩ إن الوجود كله يفرغني بالقلق ويملؤني ، من أضال ذبابة إلى أسرار التجسّد . ولكنه يستخدم كلمة المحال بمعنى دينيّ يختلف كل الاختلاف عن معناها عند كامي ، وإن اشترك معه في ما ينطوي عليه من قلق وارتعاش ، وبأس وسخط ، ورهبة وعذاب . فالمحال عند كيركجارد يدلّ على تلك العلاقة العجيبة التي تربط بين

== إنه ذلك الذي نجده عند كاليجولا ، في المسرحية المعروفة بهذا الاسم . فالمسرحية كلها ليست إلا سرداً لقصة انتحار على مستوى عال . إن كاليجولا سيجد حتفه في الرعب والقلق ، خلال « ليل ثقيل ثقل الأمل الإنساني » . لن تريحه المرأة حتى النهاية غير وجه إنساني ، وهو الذي أراد أن يرى نفسه فوق الإنسان وأسمى من القدر . إنه لم يدرك المستحيل ولم يصل إلى القمر . لم يستطع كاليجولا أن يكون إلهاً . ولكن الآخرين من حوله قد أصبحوا بشراً . لقد أعطى كاليجولا قاتليه الشعلة التي أحرقت في النهاية ، حين دفعهم إلى الشجاعة وإلى التردّد عليه (أعني إلى الوعي بوجودهم الإنساني ، والوجدان بطبيعتهم الإنسانية nature humaine التي سنتحدث عنها فيما بعد) . لذلك كان من حقه أن يصرخ صرخته الأخيرة التي يختلط فيها الألم والتحدّي والانتصار وهو يقول : « ما زلت حياً ! » كاليجولا ، الفصل الرابع ، المشهد الرابع عشر .

الأبدى وبين التاريخي ، بين الإلهي والزمانى : « ما من معرفة يمكنها أن تتخذ من هذا المحال موضوعاً لها ، هذا المحال ، الذى يقول (فى قصة يسوع المسيح إن) : الأبدى هو فى الوقت نفسه التاريخي »^(١) . فالمحال عند كيركجارد هو فى أن الحقيقة الأبدية الخالدة قد نشأت فى الزمان . أن الله قد ولد وشبّ ونشأ تماماً كما ينشأ الواحد من بنى الإنسان ، وأنه لا يمكن التفرقة بينه وبين واحد من البشر^(٢) .

والمحال عند كيركجارد مرتبط أوثق ارتباط بالمفارقة Paradoxon (أو ما وراء الظن كما يدل معنى الكلمة اليونانية) ، التى تعلو عنده على كل مذهب ، كما يقول فى مذكراته عن عام ١٨٣٩ . ولكن إذا كانت المفارقة تجعل كالمى يصطدم دائماً بالمحال لدى كل محاولة يبذلها لفهم العالم وتفسيره ، ويحكم بالفشل على كل مذهب فلسفى أو دينى يزعم أنه توصل إلى الحقيقة البينة الواضحة ، فالمفارقة (وهى دائماً وجود الأبدى فى ما هو زمانى) عند كيركجارد هى الجسر الذى يعبر عليه الفكر الإنسانى ليصل إلى الله . إن أعظم مفارقة يقع فيها الفكر هى أنه يريد أن يكتشف شيئاً لا يستطيع هو نفسه أن يفكر فيه^(٣) . ويظل العقل يبحث عن هذا المجهول ، ويظل يسعى للوصول إليه ، تدفعه عاطفة ملتهبة تنسم بالمفارقة والتناقض . ولكن ا بهول لا يكشف عن وجهه ، والعقل لا يكف عن سعيه . وهكذا يصبح المحال أو تصبح المفارقة دافعاً له على القلق والرهشة اللذين تبهما فيه المفارقة المطلقة أو المحال المطلق ، وهو الله . ويصبح المحال تعبيراً عن اللقاء بين الإلهي والزماني ، بين الأبدى والتاريخي . فى حياة المخلص يسوع المسيح : « ألم يكن شيئاً مفرعاً أن يكون هذا الإنسان ، الذى سار بين غيره من الناس هو الله ؟ ألم يكن شيئاً مفرعاً أن يجلسوا معه على مائدة واحدة ؟ »^(٤) .

إن المحال أو المفارقة هى العاطفة الملتهبة التى تغذى الفكر . والفكر دائم السعى

(١) أعمال كيركجارد ، المجلد الرابع ، ص ٢٥٤ (من الطبعة الدانيمركية) - التصوص الواردة هنا عن الترجمة الألمانية لأسطورة سيزيف والتعليق عليها بقلم ليزوليت رشيتير ، دائرة معارف روفولت ، ص ١١٧ .

(٢) المجلد السابع ؛ ص ١٩٦ .

(٣) أعمال كيركجارد ؛ المجلد الرابع ، ص ٢٣٠ .

(٤) أعمال كيركجارد ؛ المجلد الثالث ، ص ١٢٩ .

إلى التفوق على نفسه ، إلى الوصول إلى حدود المجهول . وهذا المجهول لا يمكن بحسب تسميته أن يكون هو الإنسان ولا أن يكون شيئاً باطنياً فيه أو فى العالم المحيط به — إنه لا يمكن إلا أن يكون هو الله . ولكن من المستحيل البرهنة على وجود الله . فإن كان الله غير موجود فمن المستحيل إثبات ذلك . أما إن كان موجوداً ، فمن الحتم محاولة إثباته ^(١) . لاسبيل إذن إلى البرهنة على الوجود . ولكننى حين أسقط البرهان ، أجد الوجود أسمى . فالفكر إذن يصطبغ على الدوام بحدود هذا المجهول ، دون أن يصل إليه أو يكف عن محاولة الوصول إليه . هذا الفشل وهذا السقوط الذى يتردى فيه العقل هو نفسه ما تريده المفارقة . وهذا الفهم العاطفى " للعالم " هو العقيدة والإيمان .

ومع أن كامى يعلن إعجابه باكتشاف كيركجارد للمحال ، إلا أنه يرفض النتيجة التى يرتبها هو وشيستوف على هذا الاكتشاف ، ونعنى بها القفزة التى يقوم بها إلى المسيحية ، ويأخذ عليه أنه جعل المحال معبراً للعالم الآخر ، وقدم العقل قرباناً على مذبح الدين ، وانتزع الأمل من بين مخالب الموت . هذه القفزة التى يقفزها كيركجارد من المحال إلى « المرحلة » الدينية هى التى يسميها كامى بالانتحار الفلسفى ، لأنها تريد أن تعلو على المحال الذى يريد هو أن يصمد فيه ، وتنكر العقل الذى يظل هو وفيّاً له .

وهذا هو نفس الموقف الذى يأخذه كامى على كافكا فى مقاله الذى يختتم به أسطورة سيزيف . ذلك لأن الطريق الذى يقطعه البطل عند كافكا هو الطريق الذى يسير من الحب الوائق إلى تأليه المحال . وفى ذلك يقتضى كافكا أثر كيركجارد ، ولا يستطيع مثله أن يحيا بغير أمل .

أما الفيلسوف المتصوف الروسى الوجودى ليون شيستوف — وقد أثر بكتابه الهام كيركجارد والفلسفة الوجودية ^(٢) على تفكير كامى — فهو أيضاً يجعل المحال معبراً إلى الله . وإذا كان الله عند شيستوف يحف به التناقض ويبعد به الغموض ، فذلك هو الدليل على أنه يتجاوز كل المقاييس العقلية المحدودة . وموقف التسليم بالمحال من

(١) أعمال كيركجارد ، المجلد الرابع ، ص ٢٣٣ .

(٢) كيركجارد والفلسفة الوجودية ، باريس ١٩٣٦ .

جانب شيستوف وكيركجارد يحمل البرهان على التناكر لحقيقة الحال ، إذ يجعلان منه نقطة يقفزان منها إلى الأبدية ، وجسراً يعبران عليه إلى العقيدة ، والأمل ، والعلو (ترانسندنس) .

ويستطرد كامى بعد مناقشته لهذين المفكرين الدينين فيشتد في هجومه على فيلسوفى الوجود الحقيقيين ، ونعنى بهما ياسبرزو هيدجر . فتأثره بهما ضئيل ، وموقفه منهما هو موقف النقد والرفض . فهو يحتد في هجومه على ياسبرز ، ولا يختص هيدجر إلا بنظرة جانبية عابرة . فهو عنده « أستاذ الفلسفة » الذى « متهب الوجود وبناءه على مقولات محددة كالتعلق والهم والوجود - للموت والوجود - فى - العالم . . . إلخ ، فى لغة شاقة معقدة باردة . ومع ذلك فقد وجد الشعور بالحال فى أستاذ الفلسفة هذا من يعبر عنه لأول مرة تعبيراً محدداً فى بناء تصورى شامخ . والواضح من تجديد كامى أنه توقف عند هيدجر فى مرحلته الأولى (التى يمثلها على الأخص كتاباه ، الوجود والزمان ، وكانت ومشكلة الميتافيزيقا) ولم يجد عنده الصبر الكافى لتتبعه فى مرحلته الأخيرة (التى تمثلها تحليلاته لاشعار من هُولدرلين وتفسيره لفلسفة نيته واشتغاله بفلسفة اللغة) ، التى اقرب فيها من الشاعر والفنان ، وراح يدخل شيئاً فشيئاً فى عالم صوفى متدثر بالضباب ويسير على طريقته فى الدرب الموصلى إلى المتعالى أو الوجود Das Sein كما يحب أن يسميه . إن الوجود عند هيدجر هو العلو . والإنسان كما تقول عبارته المشهورة ، هو راعى الوجود الذى يتخفى حيناً ويتكشف حيناً آخر . وكل محاولات هيدجر « لتحطيم » تاريخ الميتافيزيقا الغربية التى أرادت على اختلاف مراحلها أن تفسر العالم والإنسان عن طريق ماهية أو مبدأ ثابت (قد يكون هو الواحد أو المتعدد ، وقد يكون هو المثال أو الطاقة ، وربما كان هو الأنا المطلقة أو الروح المطلق أو إرادة القوة . . . إلخ) نقول إن محاولات هيدجر هذه تنتهى بقفزة إلى ما يسميه بالوجود .

هناك الليل الكونى الذى ينتظر فيه الإنسان أن يتفتح الوجود ويتجلى له من جديد ، أى ينتظر من العالى أن يكشف عن وجهه ويمزق أستار الظلام . والحقيقة أن فلسفة ياسبرز التى تضرب بجذورها فى فلسفة نيته وكيركجارد . وتقوم على أساس من نظرية المعرفة عند كانت لابد أن تثير الحيرة فى نفس كاتب فنان مثل كامى .

والحال يقابلنا في مواضع كثيرة من كتابات ياسبرز . إنه يحدد موقفه اللاعقل حين يقول مثلاً إن الوجود هو ما يوجد في علاقة مع نفسه وعن طريق ذلك مع العلو أو المتعالى وليس في استطاعة الإنسان أن يتحدث عن الوجود في عبارات موضوعية محددة ، بل أقصى ما يستطيعه هو التعبير عنه بإشارات ذات دلالات متعددة ، لانتبيهن حقيقتها إلا في التحقق الوجودى المعين . ووجودنا يتميز بالموقف الحدى أو النهائي Grenzsituation الذى يسميه بالفشل ، والذى يُجرب الإنسان فيه عجزه الوجودى ، ويفصح فيه المطلق عن نفسه في رموز أو شفرات ، ويتجلى في صور من « الشامل » تصعد على سلم السموشيتاً فشيئاً . والشامل Das Umgreifende ، مثله في ذلك مثل الحال ، حاضر في الذات والموضوع على السواء والموجود Dasein ينطوى على الرغبة الدائمة في تجاوز ذاته والعلو عليها^(١) . والإنسان وحده هو الذى يحيا تجربة الموت ويحس بقصور كل ما هو موجود ، عن طريق إحساسه بتناهيه أو محدوديته الناقصة التى تتبدل عليها السعادة والشقاء . وحيثما بقيت هذه التجربة مفتقرة إلى التوضيح الفلسفى ، وظلت الصور الأخرى من « الشامل » محتجبة عن الإنسان . بقى وجوده « مجرد وجود » لا أصلاً ومنبعاً . فإذا سألنا عن المنبع أو الأصل الذى ينبثق منه الوجدان . لجأ ياسبرز إلى القفزة لتوضيح مراده : « إنه قفزه ، لأن أصلاً آخر غير الوجود هو الذى يبدأ في الظهور »^(٢) . ويحدد ياسبرز في فلسفة كانت الترنسندنتالية^(٣) تأكيداً لفكرته عن الوجدان على وجه الإطلاق . فقد وجد أن الإنسان يستطيع ما بقى في ظل « الشامل » أن يكون سبيلاً إلى الحقيقة ، ولكنه يرتد إلى العكس من ذلك تماماً بمجرد أن ينزلق إلى الطموح المطلق . وليس الوجدان ساكناً في ذاته ولا مغلقاً على نفسه ، ولكنه يتجاوز نفسه ويعلو عليها باستمرار .

ولعل هذا العلو Transzendenz الذى تدور حوله فلسفة ياسبرز هو ما أثار نقد كامى . فياسبرز عنده مثل على الفلسفة العاجزة المهزومة التى لا تستطيع أن

(١) كارل ياسبرز ؛ عن الحقيقة ، ص ٦٢ .

(٢) كارل ياسبرز ، عن الحقيقة ، ص ٦٨ .

(٣) الفلسفة الترنسندنتالية في هذا السياق بمعنى الفلسفة التى تحدد المبادئ القبلية التى تكون شرماً لقيام التجربة . (راجع التعليق الذى تناولنا فيه مشكلة العلو أو الترانسندنس على صفحة ١٥٤ من هذا الكتاب) .

تحقق العلو في مجال التجربة ، ولا تستطيع أن تواجه النتيجة المحتملة لهزيمتها ، بل تلمس مبدأ تبحث فيه عن الخلاص . إنه في رأيه يتطلب فلسفة « مائعة » لا تملك تحديد نفسها ، لا من الناحية الموضوعية ولا من الناحية الذاتية . ومع ذلك يروح يؤكد أن « الفشل » يكشف وراء كل تفسير أو شرح ممكن عن وجود العلو لا عن العدم . غير أن هذا الوجود العالى الذى يفسر كل شىء عند ياسبرز لا يصل إليه إلا عن طريق فعل من الثقة العمياء التى تجمع بين العام والخاص في وحدة غير مفهومة . ووجود العالى هو الأصل الحقيقى لكل ما هو شامل . إنه يعلن عن نفسه في خلال التراث التاريخى باسم الوجود أو الواقع أو الله ولا يتعدى أن يكون رمزاً أو استعارة في كل الأحوال . الأشياء كلها يمكن أن تكون شفرات « للعالى » ومرايا تشف عن وجوده ، ولا بد للعالى أن يسير في هذا الطريق إذا أراد أن يدخل إلى العالم ، ولكنه لن يكون حاضراً فيه حضوراً كلياً ، ولن يتيسر للإنسان إدراكه موضوعياً . حتى إذا تم الشعور به ، أمكنه أن يصبح ذلك الذى أستمده منه حياته وأنتهى إليه بموتى^(١) . أى أن العالى الذى ينبثق في وجود الفرد الواحد يصبح هو الله الواحد الشخصانى .

وهكذا يصبح المحال . في رأى كامى ، هو الله (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) كما يصبح العجز عن الفهم هو الوجود الذى يجلو بنوره كل شىء . وإذا كان ياسبرز في كتابه « العقيدة الفلسفية » يطالب العقل بأن يحتفظ باستقلاله وحرية أمام العقيدة المنزلة ، فهو يتجاوز الموقف الحدى الذى يقف العقل عاجزاً عنده كما يخرج بفكرته عن العالى (الترانسندنت) على حدود هذا العقل نفسه : « في هذا العالم الحرب ، الذى تبيّنت فيه استحالة كل معرفة . والذى يبدو أن العدم قد أصبح هو الحقيقة الوحيدة فيه . وأن اليأس قد صار هو الموقف الوحيد الممكن ، نجده (أى ياسبرز) يحاول أن يعثر على خيط أريادنه . الذى يوصل إلى الأسرار الإلهية^(٢) » .

ولكن ما من شىء يجعل هذا الموقف منطقياً عند كامى . فلا عجب إذن أن

(١) عن الحقيقة ؛ ص ١١٢ .

(٢) أسطورة ميزيف ؛ ص ٤١ .

يصفه بأنه قفزة ، شأنها في ذلك شأن القفزات الأخرى التي تحاول أن تغفل من المحال بدلا من أن تواجهه وتتحداه .

أما هُسرل فيتناوله كماى بالنقد في شيء من التفصيل ، لا لأثره البالغ على هيند جتر وماكس شيلر وتلامذتهما وعلى الوجودية الفرنسية على وجه الإجمال فحسب ، بل لأن كماى نفسه قد تأثر به تأثراً شديداً ، لا يقلل منه أنه وقف موقف الرفض من فلسفته الظاهرية . والواقع أن فلسفة هُسرل على خلاف الفلسفات الأخرى جميعاً كان ينتظر منها أن تصبح فلسفة في ظاهرية (فينومينولوجية) المحال، ولعلّ هذا هو سرّ وقوف كماى عندها . فهو يصف منهج هُسرل في تحليل الظاهرات الخالصة بأنه « عملية محالة » . وربما لفت انتباهه بوجه خاص أن هُسرل قد تغلب على مشكلة الذات والموضوع ، التي ظلت الفلسفة إلى عهده تحملها على كتفها كما يحمل المذنب صليبه ، ولذلك فقد أيد كماى — كما أيد الفلاسفة الفرنسيون من سارتر إلى ماربونتي ، متأثرين في ذلك بالتراث الديكارتي الذي لا يستطيع أن يخرج عنه متفلسف فرنسى — استبعاد هُسرل للانشقاق الأبدي بين الذات والموضوع . كما اعترف بالبداية التي بدأ منها هُسرل ، حيث يقول إنه ليست هناك حقيقة واحدة . بل جملة حقائق . وأن لكل شيء حقيقته التي يتجه إليها الوعي كما لو كان جهاز إسقاط ضوئى ، وكل الأشياء تتساوى في اتجاه الوعي إليها اتجاهه القصدى إلى الموضوعات . وهذه « العملية المحالة » كما يسميها كماى ذات جانين منهجين ، أحدهما سيكلوجى والآخر ميتافيزيقى . ولو أن فكرة القصد* (وهي من الأفكار الرئيسية في فلسفة هسرل ، من حيث إنها تجعل من طبيعة الوعي أن يقصد إلى موضوع . بحيث يكون الوعي على الدوام وعياً بموضوع) احتفظت بجانبها السيكلوجى وحده ، لاحتفظت فلسفة هسرل بطابع فلسفة المحال ، ولاكتفت بوصف عالم من الموضوعات المفردة المفككة التي لا تجمعها رابطة ، ونحلت من المبدأ الواحد الذى تحتاج إليه غيرها من الفلسفات لتفسير العالم . غير أن هسرل لا يقف عند الرد** الأول للظواهر حين يضع الوجود

Intentionalität (*)

Reduktion (**)

الفردى للمظاهر موضع التأمل بكل ما فيها من تجارب وأحكام وقيم علمية أو غير علمية بين أقواس ، بل يخطو إلى أبعد من ذلك حين يضع عالم الواقع نفسه بين الأقواس ويصعد على سلم التأمل المثالى إلى الماهيات الثابتة للأشياء . إنه بمحاولته الكشف عن ماهية خارجة عن الزمان لكل شىء على حدة ، يقترب من المثل الأفلاطونية أو من الكليات المعروفة في فلسفة العصور الوسطى . وبدلاً من أن يكشف عن الموجود الواحد الثابت كما عند بارمينيدز أو عن الإله الواحد كما عند كيركجارد ، نجده يضع للأشياء المتعددة ماهيات متعددة تقابلها ، حتى تصورات الخيالة من هلوسات وأوهام أصبح لها ما يقابلها من ماهيات ميتافيزيقية ومثلى أبدية . حقاً أنه قد استبعد الحقيقة العالية (الترانسندنس) في بداية الأمر ، ولكنه عاد فأدخل ما لا حصر له من الحقائق العالية لما لا حصر له من مضمونات الوعى . وهكذا يصبح التسليم بوجود ماهيات أو مثل ميتافيزيقية قفزة جديدة إلى عالم آخر غير هذا العالم ، ويترك الفكر طريق الوضوح ليلقى بنفسه في أحضان عزاء علوى ميتافيزيقى . لم يتغير إذن مع هسرل إلا التسلسل في ترتيب المجرّد والواقعى . أصبح العالم الواقعى مجرد انعكاس لأشكال سماوية على صور أرضية ضاع الإحساس بالموقف الإنسانى وحلّت محله نزعة عقلية متأثرة بديكارت تعمم الواقع المعين وتجعل منه ماهية مجردة . ولكن هسرل قد انتهى على الرغم من نزعته العقلية إلى اللامعقولة . وفلسفته تقوم على نفس القلق الذى تقوم عليه فلسفة مفكر دينى مثل كيركجارد . « إن الشوق هنا أقوى من المعرفة » . وينتهى كاسمى فى مناقشته لفلسفة الظاهريات إلى نفس النتيجة التى ينتهى إليها بالنسبة للفلسفة الوجودية :

« من الأمور ذات الدلالة أن الفكر فى عصرنا — ويندر أن يكون ذلك قد حدث لفكر آخر — يسوده الاعتقاد فى لا معقولة العالم اعتقاداً تدعمه الفلسفة ، كما أن النتائج التى ينتهى إليها يغلب عليها التمزق الشديد . وهكذا يعذب الإنسان من عهد أفلوطين إلى ليوم شوقه إلى « الواحد » الأبدى ، ويفقد العقل وجهه الإنسانى بحنينه الدائم إلى العالى أو المتعالى (الترانسندنس) . ويرجع كاسمى من بحثه القصير اللاهث الأنفاس لفلسفة هسرل كما رجع من مناقشته المتعجلة للفلسفات الوجودية بحنينة أمل مريرة . إنها جميعاً تتجاوز حدود العقل المحدود بطبعه . وتسبح به فى

آفاق ميتافيزيقية غامضة ، وتشترك في ارتكاب الانتحار الفلسفي حين تحاول أن تقهر خوفها وقلقها بالقفزة المميتة في بحر اللامعقول ، تريد أن تغرق فيه ما تعاني من صراع وما يمزقها من تناقض .

من الضروري إذن ، لننظر أوفياء للمحال حريصين في نفسه الوقت على إنكاره ، أن نبقى داخل جدران المحال ، فالخروج منها معنا أننا نقفز « القفزة المميتة » وأنها نقدم بذلك على الانتحار الفلسفي .

ولكن لنعد إلى سؤالنا الأول والأخير : هل تستحق الحياة أن نعيها ؟ يجب كما في أول الأمر لإجابة غير مباشرة . إن الإنسان يدخل تاريخه الحقيقي عندما يسأل عن معنى الحياة وهل تستحق أن يعيها أو لا تستحق ، أعني حين يواجه مشكلة الانتحار . وهذا هو السبب الذي من أجله كان المحال وعياً بالموت ورفضاً له في الوقت نفسه ^(١) . ورفض الموت معناه إنكار كل ماهية وجوهو متعال ، للمحافظة على المحال والبقاء بين أسواره مع الإصرار على رفضه والتمرد عليه .

لا بد إذن من رفض الانتحار ، لأن الإقدام عليه معناه الرضا بالمحال والاعتراف به . فالحياة ، كما قدمنا . معناها أن نترك المحال يحيا . وحياة المحال تكون بمقدار رفضنا له وتمردنا عليه : « إن المحال يكون له معنى . بقدر ما يعلن الإنسان عدم موافقته عليه » ^(٢) . فالاعتراف بالمحال معناه إذن الإقدام على القفزة الوجودية التي قلنا من قبل إن إنسان المحال يرفض الإقدام عليها . وبهذا المعنى أيضاً يكون الحكم بالموت هو الضد المقابل للانتحار ^(٣) . فالمحكوم عليه بالموت أبعد ما يكون عن الموافقة على المحال أو الاعتراف به ، وأبعد ما يكون كذلك عن الثورة أو التمرد عليه بالمعنى الذي سنوضحه فيما بعد لكلمة التمرد .

١ - الانتحار إذن ، سواء أكان جسدياً أم فاصفياً . مخرج فاسد من أزمة المحال ، لأنه باستثناء أحوال نادرة - لا يصدر عن رفض أو تمرد . فالأغلب الأعم أن المنتحري ترك هذا العالم معزياً نفسه بأنه سيكثر وراءه على قيمة أو معنى لم يجدهما

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٧٧ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٥٠ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٧٨ .

فيه . ومعنى هذا ، إن جاز لنا في هذا المقام أن نستخدم تصوراً من تصورات علم النفس ، أن المنتحر يقدم على الانتحار مدفوعاً بجنية الأمل . ولكن إنسان المحال إنسان لا يخيب أمله أبداً ، لأنه لا يعرف الأمل أصلاً . وإذا كان علينا أن نبحث عن حافز يدفعه على سلوكه هذا ، فهو لاشك التحدي والعناد *défi* . في هذا الانتحار إذن نفي للمحال ، وفي الخروج عن العالم نفي لهذا العالم الذي لا تملك سواه . وقد تعلمنا أن وفاء الإنسان لقدره ^(١) ، بل عزته وشرفه الميتافيزيقي ^(٢) يحتمان عليه أن يؤكد ذاته في مواجهة المحال ، ويعلن واجبه في احتمال محالية العالم والإصرار على رفضها في آن واحد .

٢ - الانتحار بطبيعته عجز عن الاحتمال ، وتخلص من الموقف : وهروب من جدية السؤال الفلسفي الوحيد الذي بقي للفلسفة أن تسأله ^(٣) (هل تستحق الحياة أن نحياها ؟) ، أعنى من فعل التفلسف نفسه . ورفض الانتحار معناه أن يصر الإنسان على ضرورة السؤال ، وأن يعيش في إشكال وتساؤل دائمين هما لب الفلسفة نفسها ، وقوام الحرية .

٣ - لا الانتحار الفلسفي إذن (وهو تسمية أخرى للأمل) ولا الانتحار الجسدي هما الحل الصحيح الذي يراعى معطيات تجربة المحال . فمع الانتحار الفلسفي يختفي موضوع هذه التجربة الرئيسي ، وهو المحال ، ومع الانتحار بالجسد يختفي الوعي الذي لا تكون تجربة بدونه ، باختفاء الوجود نفسه . في الانتحار الفلسفي يبقى الوعي موجوداً ، لكن الأمل يسقط فجأة على الأسوار التي اصطدم بها الوعي فتبدو شفافة (وكأنه يهون من عذاب السجن المعتم الذي آثرنا بمشيتنا أن نعيش بين جدرانها) . هنالك يصبح اللامعقول شيئاً يمكن تمثله أو التجاوز عنه ، وبذلك يختفي اللامعقول نفسه . فإذا سلب الوعي موضوعه تفكك وذاب ، وارتد إلى الحالة اللاواعية التي تسود حياة كل يوم ، أو التمس الراحة في المتعالى (الترانسندنس) أيّاً كان شكله وطبيعته . وفي كلا الحالتين يتخلى الإنسان عن الحقيقة الوحيدة

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٤٨ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ١٥ .

الواضحة البينة التي يملكها ^(١)، ويخون أشدّ العذابات تمزيقاً للقلب ^(٢)، ونعني به المحال. إن الانتحار الفلسفي يسوقنا إلى الليل الذي يسوقنا إليه الانتحار الجسدي ^(٣).
٤- رأينا في الصفحات السابقة كيف أن كامي لا يكاد يعتقد في شيء اعتقاده في حقيقة التجربة الحية المعاشة: «الخطوط الناعمة على هذه التلال، ويد المساء على قلبي المهتاج تعلّمني أكثر بكثير.»

هذه الأخلاق التي تفرض على الإنسان أن يحيا فيستنفد الحياة، أخلاق الكم التي تعني بالامتلاء والتحقق والوجود الجسدي والتي تعبر عنها «نماذج المحال» خبر تعبير هي الآن النتيجة الضرورية المترتبة على الاختيار الذي وقع عليه الإنسان في إجابته على السؤال الأساسي: هل تستحق الحياة أن نحياها أولا تستحق؟ هذه النتيجة تعبر عنها هذه الكلمات: تعاش الحياة خير ما تعاش بمقدار ما تخلو من المعنى ^(٤). هذه «الميتافيزيقا» (إن جاز لنا أن نستخدم هذه الكلمة، معتمدين على أن إلغاء الميتافيزيقا هو في حد ذاته موقف ميتافيزيقي) التي تؤمن بالحاضر المباشر قد قضت على منطق الانتحار القضاء الأخير.

٥- ما هو إذن المخرج الصحيح من أزمة المحال؟
في العبارة الأخيرة الجواب عن هذا السؤال. إننا نستطيع الآن أن نعبر عنه على سبيل المفارقة فنقول: المخرج الصحيح من المحال هو في البقاء في المحال. وبذلك يكون هذا الحل الصحيح هو الذي يراعى عنصري تجربة المحال ويحافظ على طرفيها، الوعي من ناحية والمحال من ناحية أخرى ^(٥).

إن إجابتنا تكون منطقية حقاً إذا قلنا فيما يتعلق بالانتحار الجسدي: إذا كانت الحياة مجردة من كل معنى، فإنني أنزع حياتي بيدي. ولكن هذه الإجابة لا تتفق مع تجربة المحال ^(٦)، لأنها تلغي أحد طرفيها ونعني به الوعي.

(١) أسطورة سيزيف، ص ١١٦.

(٢) أسطورة سيزيف، ص ٣٨.

(٣) روبير دو لوبيه، ألبير كامي، ص ٢١-٢٢.

(٤) أسطورة سيزيف، ص ٣٦.

(٥) أسطورة سيزيف، ص ٧٦.

(٦) أمانويل مونييه، ألبير كامي أو نداء المقهورين، ص ٤٤.

أما فيما يتعلق بالانتحار الفلسفي (أو الأمل) فإن من يقدم عليه يترّب من المحال أو اللامعقول ويقفز فوق أسوار المحال ، وكان من واجبه أن يتشبث بالحياة بينها .
إن المحال . كما قلنا . يدين بنشأته للتمزق والشقاق الديالكتيكي بين الإنسان الذي يسأل والعالم غير المعقول الذي يصمت فلا يجيب^(١) : بين الوعي وبين اللامعقول . فالخروج الصحيح من أزمة المحال لا بد له إذن من أن يراعى عنصرى هذه العلاقة الديالكتيكية وأن يتمسك بأقصى حدّ من التوتر . أعنى بالمحال نفسه^(٢) .

وإذن فكل مخرج من أزمة المحال ، سواء أكان هو الانتحار الفلسفي أم الانتحار الجسدي ، أو كان هو العدمية المطلقة (التي سنجدّها عند كاليجولا) إنما يلغى المحال نفسه ويحطّم كل أساس تقوم عليه الحياة .
فالحياة في المحال معناها الحياة في تمرد متصل ، في مواجهة الإنسان المستمرة لظلمته^(٣) .

(٣) الحرية :

وأيّنا كيف أن مشكلة الانتحار تضعنا في موقف الاختيار الحاسم الذي يطالبنا بأن نقرر إن كانت الحياة تستحق أن نحياها أو لا تستحق ، أي أنها تضعنا أمام مشكلة الحرية وجهاً لوجه ، حين تضعنا أمام إمكانيات مختلفة علينا أن نختار بينها .
من الواجب علينا قبل أن نناقش مشكلة الحرية أن نبادر بالقول بأن إمكانية الاختيار هذه لا تسبق القرار الحاسم الذي قد نتخذه سبقاً قبلياً ، بل الأولى أنها معطاة مع السؤال نفسه عن الحرية . إذ أن القرار هنا ليس رأياً نظرياً بل موقف عملي يقتضي منا أو نحجي أو ننزع عنا رداء الحياة .

لنتذكر مرة أخرى أن كامي لا يريد أن يعرف شيئاً عن الأسئلة والمشكلات الميتافيزيقية ، بل يذهب مذهباً تجريبياً - ظاهرياً خالصاً : « ليس لي شأن بمشكلة الحرية الميتافيزيقية . . . لأنني أستطيع فحسب أن أجرب حرّيتي . إن مشكلة

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٤٥ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٧٧ .

الحرية في ذاتها مشكلة لا معنى لها ^(١) .

والحق أن من المستحيل من وجهة نظر كامي أن تؤسس الحرية على المستوى الميتافيزيقي ، إذ أن ذلك لابد أن يعود به بالضرورة إلى الله ، وهو ما يعدّ في رأيه نفيًا للحرية : « نحن نعرف البديل Alternative القديم : « إما أننا لسنا أحراراً ، والله القدير على كل شيء هو المسئول عن وجود الشرّ ، أو أننا أحرار ومُسئولون والله ليس قديراً على كل شيء » ^(٢) . وليس من العسير علينا أن نرى من ذلك كيف أن كامي يجعل من مشكلة الحرية مشكلة أخلاقية ، تُعنى بالفعل والسلوك أكثر من عنايتها بالمهنية والمصير .

يرى كامي أن الحرية مطلقة . إنها تنبثق في نفس اللحظة التي يبدأ الإنسان بها وجوده ، لا بل هي وجوده نفسه . ذلك أنها لا تقوم على أساس انطولوجي ليست لدينا به أية خبرة أو تجربة (لم يكن كامي في هذه المرحلة قد وصل بعد إلى تجربة التضامن التي ستحدث عنها فيما بعد والتي سيؤسس فيها وجود « الأنا » على وجود « نحن ») كما أنها لا تقوم على أساس من وجود الله والإيمان بهذا الوجود ، إذ أن ذلك سيؤدى به إلى المفارقة السابقة التي لا سبيل إلى حلّها .

إن الإنسان الذي يعيش في المحال يعرف ، منذ اللحظة التي يعي فيها وجوده ، أنه حتى هذه اللحظة لم يكن حراً ^(٣) (مثل مرسو بطل قصة الغريب التي سيأتي الحديث عنها) ، وأن حريته كانت حرية فاسدة (مثل كاليبجولا ، في المسرحية المعروفة بهذا الاسم) . ولما كان كل شيء يبدأ بالوعي وجوده الحق ، ويتلقّى من الوعي وحده كل ماله من قيمة ^(٤) ، فإن الحرية تبدأ كذلك مع صحوة الوعي : « إن العودة إلى الوعي ، والخلاص من النعاس اليوميّ ، يمثلان الخطوتين الأوليين على طريق الحرية المحالة » ^(٥) .

إن إنسان المحال يعلم الآن أن عليه ، لكي ينظم حياته ، أن يعطيها معنى .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٨٢ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٧٩ ، ٨١ .

وهو يعلم أنه لن يصل إلى ذلك حتى يضع لها حدوداً تقف عندها . لا غنى إذن عن رفض تلك « الحرية في ذاتها »^(١) ، التي لا تستمد وجودها إلا من حقيقة شاملة تؤسسها . والتي تقوم على الخضوع لقيمة من القيم^(٢) ، أى التي لا تعنى إلا إلغاء الحرية كما يفهمها كإى إلغاء تاماً . الحرية الميتافيزيقية إذن ، إلى جانب عدم فعاليتها ، حرية غير مفهومة . إذ أن الوجود نهب للموت . والموت هو الواقع الذى لا مفر منه ولا حيلة فيه^(٣) . أضف إلى ذلك أن هذه الحرية حرية لا أخلاقية ، لأنها حرية العبيد^(٤) . فالرأى عند كإى أن الإنسان يفقد حريته ومسئوليته الشخصية حين يخضع للمذهب أو يدين بدين أو يتقيد بأيدولوجية معينة . إنه فى هذه الحالة لا يملك نفسه ، كما كان العبيد فى الأزمنة القديمة لا يملكون أنفسهم^(٥) . وبدلاً من أن يحمل مسئوليته على كتفيه ، يجد نفسه محمولاً من نظام سابق مفروض متواضع عليه .

إذا كان للحرية من وجود على الإطلاق فوجودها فى المظهر Le Paraître : « إن المظهر يصنع الوجود »^(٦) . ولما كانت الحقيقة بحسب تعريفه لها عقيمة ، فإنها لا تستطيع أن تؤكد حريتي ولا أن تنفيها . وهذا هو السبب الذى يجعل الحرية فى نظره نوعاً من أنواع التحدى الذى يرى من واجبه أن يقف أمامه وجهاً لوجه . وأن يثبت ذاته بإنكاره لها .

(١) سنرى فيما بعد كيف يغير كإى موقفه ، وكيف سيمترف بأن جوهر الحرية فى الخضوع لقيمة من القيم ، وذلك عند معالجته لمشكلة التمرد الذى يدرك حلوله المرسومة له . هذه القيمة التى يشارك فيها أبناء الإنسان جميعاً . ونعنى بها الطبيعة الإنسانية . هى التى ستعزى للفعل حدوده التى لا يبنى له أن يتخطاها ، مما ستتناوله بعد بالتفصيل .

- (٢) أسطورة سيزيف ، ص ٨١ .
- (٣) أسطورة سيزيف ، ص ٨١ .
- (٤) أسطورة سيزيف ، ص ٨٣ .
- (٥) أسطورة سيزيف ، ص ١١٠ .
- (٦) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٦ .

حقائق الجسد

- (١) المعرفة الحسية في « أعراس »
(٢) المعرفة
(٣) استطيعا الخلق بلا صباح .

(١) المعرفة الحسية في « أعراس » :

« بعيداً عن الشمس ، والقبلاات ، والعمور المثيرة يبدو لنا كل شيء بلا معنى »^(١) هذه الشمس التي يمجدها كامي في عمله المبكر الثاني « أعراس » Noces هي بريق وعدم (لنذكر أن المحال سيوصف فيما بعد في « أسطورة سيزيف » بأنه نور غير بريق^(٢)) لكن هذا النور الباهر ليس هو كل شيء . إن الموت حاضر دائماً هناك . إنه يلقي ظله على روعة البحر والنور والسماء . والعرس عرس النور والظلال ، وزاوج الحياة والموت .

في جو البحر الأبيض تتفتح هذه المعرفة الحسية التي نتحدث عنها . وعلى شاطئ هذا البحر ، في الجزائر ، يعيش « شعب من البربر » يجد في الحاضر المباشر الحقيقة الوحيدة التي أعطيت للبشر . هذا الشعب الذي يعيش في الحاضر بكل ما فيه من إرادة الحياة شعب لا يعرف الأساطير ولا يعلل نفسه بالعزاء . لقد وهب نفسه بكليتها للأرض ، فهو أمام الموت عاجز بغير سلاح . الواقع الوحيد عند هذا الشعب وعند كامي هو الواقع الأرضي^(٣) . والحقيقة لديه هي تلك التي يمكن القبض عليها باليدين^(٤) . هذا الشعب الجزائري هو الذي يتيح لكامي أن يدرك اليقين الأوحدي الذي يملكه ، يقين اللحم والجسد^(٥) : « بين هذه السماء وبين الوجوه التي ترنوا إليها لا يوجد مكان للأساطير أو الأدب أو الأخلاق أو الدين ،

(١) أعراس ، ص ١٥ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٢٥ .

(٣) أعراس ، ص ٥٩ .

(٤) أعراس ص ٦٠ ، أسطورة سيزيف ص ١٢٢ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ١١٩ .

بل للأحجار والأجساد والنجوم والحقائق التي يمكن للإنسان أن يقبض عليها بـكلتا يديه^(١) .

إن كامي يضفي على الجسد أعظم قدر من الأهمية . فالجسد عنده هو الحقيقة البينة الخالصة ، التصور المباشر المتعين ، والمعطى اليقيني الذي لا سبيل إلى الشك فيه . وكلما تناول مشكلة القيمة وجدناه يفضل القيمة الجسدية التي يقدمها وجه أو يد على تلك التي تكمن في فكرة من الأفكار . إن الوجود في المحل الأول حياة . والإنسان هو قبل كل شيء التأكيد الحي لكل ما هو حي^(٢) . والحياة هي المعطى المباشر التي لا تبرر شيئاً ولا ينبغي أن تفسر بشيء من خارجها . فالحياة التي تؤكد ببساطة ، بغير أن تتضمن قيمة أخرى سوى قيمة الحياة نفسها ، لون وطاقة ، وما من وصية تسير عليها اللهم إلا أن تفتح هذه الطاقة ولا ترفض شيئاً من الحياة^(٣) .

إن الإنسان ، وهو الكائن المحدود بطبيعته ، لا ينبغي له أن يطالب الكلي الذي لا سبيل له إلى الوصول إليه^(٤) : « ليس في مقدوري أن أدرك شيئاً إلا في الحدود الإنسانية . إن ما ألمسه وما أحس بمقاومته هو وحده الذي أفهمه^(٥) . » وعلى الإنسان كذلك أن يقنع « بحقائق اللحم والجسد » ، التي لا يستطيع أحد أن ينكرها^(٦) . نقول « الحقائق » متعمدين ، لنؤكد بذلك أن كامي لا يؤمن بحقيقة ما من بين حقائق أخرى ، ولا بالحقيقة الواحدة في ذاتها ، بل بحقائق كثيرة متعددة : « في علم النفس كما في المنطق توجد حقائق ، ولكن الحقيقة لا وجود لها . » هذه الحقائق لا تستمد صدقها من تقنين العقل : بل من الحساسية . وهذه الحساسية هي التي تجعل لكل شيء حقيقته . « من نسمة المساء إلى هذه

(١) أعراس ، ص ٦٠ .

(٢) بينما يحرص الأب بانيلو (في رواية الوباء) على نجاة الأرواح ، نجد الدكتور ريوينادي

قائلاً : « نجاة الأجساد ! » .

(٣) الصيف ، ص ١٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٨٥ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٧٣ .

(٦) الصيف ، ص ١٨٩ .

(٧) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

اليد التي تلمس كتفى ^(١) . وبذلك يتحول الوعي إلى مجموعة من الإحساسات الخالصة التي تكفى نفسها بنفسها ، وتتيح لكأى أن يقول : « شعرت بفرحة غريبة في قلبي ، هي هذه الفرحة التي تولد من وجدان هادئ . » ^(٢)

ونسأل أنفسنا ما طبيعة هذا الوجدان أو هذا الوعي ، فنعود من جديد إلى الدور الهام الذي يلعبه الجسد . فالوعي هنا وعى بالجسد أعنى أنه ليس ذلك الوعي الذي يعى نفسه ، أو يجعل من ذاته موضوعاً لذاته . إنه يسقط على الأشياء كالمصباح السحري فيجردها من أفنعتها ، وهناك يستطيع أن يلتقطها في بساطتها وسداجتها الأولى ^(٣) . إنه إحساس خالص ، ولحظي . وإذا كان وجود الإنسان في العالم وجوداً جسدياً محضاً ، كانت حقيقته كذلك حقيقة مقضياً عليها بالموت والفناء : « فيم تنفع حقيقة لم يكتب لها أن تموت ؟ » ^(٤) وكانت السعادة التي ينشدها فيلسوف مثل أفلاطون في الاتحاد مع الواحد ^(٥) هي التي ينبئ علينا أن نلتمسها في الاتحاد مع النعم الزائلة والخيرات الصغيرة على هذه الأرض . ذلك أن هذه النعم والخيرات ، وإن يكن مآلها إلى الفناء ، فهي الشيء الوحيد الذي يملكه الإنسان الذي لا يخدع نفسه ^(٦) . ويكفى الإنسان أن يحرر نفسه من جميع الأوهام الميتافيزيقية لكي يصل إلى السعادة الخصبية الحقيقية .

هل نحن الآن في حاجة إلى السؤال عن الهدف من هذه المعرفة الحسية ؟ . إن الهدف الوحيد منها هو الإنسان . الإنسان المتعين المحسوس الذي يستحق أن يكون سعيداً ، لا بل من واجبه أن يكون سعيداً . وهو نفس الإنسان الذي يراه

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٦٣ .

(٢) أعراس ، ص ٢٤ .

(٣) أعراس ، ص ٨١ .

(٤) أعراس ، ص ٨٠ .

(٥) أعراس ، ص ٩٠ .

(٦) ليس من الميسر أن نتبين من هذا كله كيف أن كأي في وصفه للظواهر الخالصة لا يفاد الخبال الفينو منيولوجي (الظواهرى) . ومع ذلك في استطاعتنا أن نسمى منهجه بالظاهرة التجريبية تمييزاً لها عن منهج هرل الفينو منيولوجي الذي يتم بوصف الظواهر الخالصة ليصل منها إلى الماهيات أو الحقائق الأولى في الشعور . وجدير بالذكر أن كأي يسير في كتبه ، وبخاصة في كتابه « أعراس » على نفس منهج هرل الفينو منيولوجي كما يفهمه هو نفسه وينقده في كتابه « أسطورة سيزيف ص ٦٣ - ٧٢ » .

بعينيه ويلتقي به على قارعة الطريق : « هنا عيون وأصوات أولئك الذين يجب على أن أحبهم^(١) » .

إن كامي يرفض كل حقيقة موضوعية ، إما عن يأس من العنور عاها . أو امتناع عن محاولة البحث عنها على وجه الإطلاق . ورفضه هذا نابع من امتناعه عن تجاوز الأرضي المحسوس ، وتخطى الواقع المعين : وإصراره على البقاء داخل الحدود الإنسانية . وهذا الرفض من ناحية وهذا الإصرار من ناحية أخرى لا يرجعان إلى صلف أو كبرياء بقدر ما يرجعان إلى الخوف من الخداع وخيبة الأمل . إن كل ما يريده الآن هو أن يقيم عظمة الإنسان على يقين عقلي بأن العالم « لامعقول » .

على هذه المفارقة Paradoxe المعذبة المتكبرة يؤسس كامي موقفه في المعرفة . وبخاصة في المرحلة الواقعية بين عامي ١٩٣٥ و ١٩٣٧ : أي في الفترة التي وضع فيها كتابيه المبكرين « الظهر والوجه » و « أعراس » . ولما كان لهذه المعرفة الحسية أثرها على جميع أعماله التالية ، فسوف نلخص لحظاتها الأساسية كما عبر عنها بوجه خاص في « الأعراس » :

- ١ - الحضور ، أو الواقع الحاضر والمباشر .
- ٢ - السعادة (التي يمكن أن يؤدي إليها نوع من الاتصال في اليأس والعذاب) .
- ٣ - الحياة هي القيمة الأولى والأخيرة للحياة .
- ٤ - نقاء القلب والبراءة (وهي واضحة في كل أعمال كامي وبخاصة في أعماله القصصية والمسرحية) .
- ٥ - حتمية الموت .
- ٦ - انقطاع الأمل (مما لا يدلّ بعد على اليأس . فالأمل خطيئة ترتكب في حق الحياة) .
- ٧ - رفض العالم اللامعقول ، بغير العزوف عنه (وسنستبدل هذه الكلمة بكلمة أخرى فيما بعد ونعني بها التمرد) .

(١) الظهر والوجه ، ص ١٢٤ .

(٢) شارل مولر ، أدب القرن العشرين والمسيحية . المجلد الأول ، صمت الله ، باريس

الطبعة السابعة ، كاسترومان ، ١٩٥٨ ، ص ٤٤ .

٨- تأكيد محدودية الإنسان (مرسو ، بطل قصة الغريب التي سيأتى الحديث عنها والذي يظل حتى صدور الحكم عليه بالإعدام في مجال الحسية الذي تصفه الأعراس ، هو خير تعبير عن هذه المحدودية الواعية بنفسها) .

(ب) المعرفة :

يبادر كامى في بداية « أسطورة سيزيف » فيعلن أنه سيتناول الإحساس بالحال باعتباره نقطة بداية^(١) ، وشرّاً عقليّاً أو مرضاً روحياً^(٢) mal de l'esprit يريد أن يصفه في حالته الأولية الخالصة ، أعنى بغير الرجوع إلى أية معتقد أو أية ميتافيزيقا . ولكننا نعلم الآن أن كل رفض للميتافيزيقا هو في حدّ ذاته موقف ميتافيزيقيّ . وقد عرف كامى ذلك بنفسه . ألا يقول إن المحال هو الحالة الميتافيزيقية للإنسان الواسي؟^(٣) ألا يقول أيضاً إن لكل شعور عالمه وأن هذا العالم إنما يدل على موقف عقلي وميتافيزيقيّ؟ ألا يعبر صراحة في سياق حديثه عن منهجه الذي يعدّ كل معرفة حقيقية أمراً مستحيلاً إن المناهج تنطوى على مواقف ميتافيزيقية؟^(٤) .

ويحرص كامى على ألا يقع في متناقضات المثالية فيعلن أنه لا ينكر الميتافيزيقا ولكنه لا يستطيع أن يتذوق لها طعماً ، وأن المشكلات الميتافيزيقية لا تهمه في قليل أو كثير . فلو سأله سائل عن السبب لأجاب بأنها تتجاوز حدود تجربتي الحسية المباشرة كما تتجاوز ملكتي الفكرية . على أننا لا نستطيع أن نفهم هذا الرفض المسبق لكل ميتافيزيقا ، (وهو الذي لا يعنى إلغائها أو نفيها لأن المرء لا يرفض ما ليس له وجود) حتى نوضح موقفه من المعرفة على وجه الإجمال . يؤكد كامى تأكيداً أولياً سابقاً على كل مناقشة أو استنتاج أن من المستحيل على الإنسان أن يصل إلى أية معرفة حقيقية^(٥) : « أى إنسان أو أى شيء أستطيع

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٣ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٣ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٢٦ .

أن أقول عنه « إننى أعرف هذا ! »^(١) وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يعرف العالم ككل ، فهل فى وسعه أن يعرف أجزاء منه ؟ إن كاهى سيجيب بلا ، ذلك أن معرفتى كلها تتوقف عند المعطيات المباشرة التى تزودنى بها تجربتى الفردية المحسوسة. وليس فى استطاعتى أن أدرك شيئاً ما لم يكن واقعاً داخل الحدود الإنسانية^(٢) : « القلب فى باطنى أستطيع أن أحس به ، ومن ذلك أستنتج أنه موجود . والعالم أستطيع أن ألمسه ، ومن ذلك أيضاً أستنتج أنه موجود . بذلك تتوقف معرفتى كلها^(٣) . »

ليس هذا فمحسب . بل إن الإنسان لا يستطيع حتى أن يعرف ذاته ، وقد يظلّ حياته فى غربة دائمة عن نفسه^(٤) . إن مسعاه إلى الوضوح سيخيب دائماً ، وشوقه إلى المطلق والوحدة لن يتحقق أبداً . لا العلم ولا الفلسفة يستطيعان أن يعطياه الحقيقة . إنهما عاجزان عن معرفة الموجود بما هو موجود . كلاهما يقف عند مستوى الظواهر . والنظريات العلمية والمذاهب الفلسفية لا تستطيع إلا أن تدرك العلاقات التى تربط هذه الظواهر بعضها ببعض . إن معرفة العالم ومعرفة الفلاسوف كلاهما مرفوض ، فكلاهما عاجز عن تحقيق مسعاه نحو الوحدة ، عقيم لا يملك أن يشبع شوقه إلى المطلق : « لو عرف الإنسان أن الكون يمكنه أن يحب وأن يتعذب ، لكان فى ذلك السلام لقلبه^(٥) . وليس فى هذه العبارة شيء من النزعة التشبيهية بالإنسان (أنثروبومورفية) ، بل كل ما فيها هو أنها تنكر على العقل كل مقدرة على اكتشاف العلاقات الموضوعية التى تربط بين الأشياء وردّها إلى الوحدة التى تفسر كل شيء . »

شوق الإنسان إذن إلى الوحدة والمطلق ، ومسعاه نحو الوضوح والترابط باقيان فى عالم كل ما فيه لا معقول . هذا الشوق وهذا المسعى مرتبطان بعجز العقل

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٧٣ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٣٤ .

(٥) أسطورة سيزيف ، ص ٣٢ .

عن ردّ العالم إلى مبدأ واحد ينتظم جميع الظواهر المتعددة المتغيرة : لو استطاع الفكر أن يكشف في الانعكاسات المتغيرة للظواهر علاقات أبدية تجمعها وتجمع الفكر تحت مبدأ واحد لأمكننا أن نتحدث عن سعادة ينعم بها العقل^(١) .

إن نشدان الوحدة والمطالبة بالوضوح يوقعان العقل في متناقضات لا آخر لها^(٢) وكل زعم يذهب إليه الفكر إنما ينفي الفكر نفسه . ولتوضيح ذلك يستند كاي إلى أرسططاليس ، ويورد هذه الدائرة المفرغة^(٣) التي تفض في رأيه كل نزاع : كل شيء صادق أو كل شيء باطل . ولكن ليس من العسير أن نلاحظ أنه إذا كان كل شيء صادقاً ، فإن التأكيد المضاد يكون بالضرورة صادقاً ، وهو تناقض . فإذا أكدنا على العكس بأن كل شيء باطل ، لتحتّم بالضرورة أن يكون هذا التأكيد نفسه باطلاً . فإن أردنا أن نخرج من هذا المأزق ورحنا نؤكد أن هناك في الوقت نفسه ما هو صادق وما هو باطل لكان علينا بالضرورة أن نقرر بوجود عدد لا حصر له من الأحكام الصادقة والأحكام الباطلة ، مما يترتب عليه أن تغفل الحقيقة دائماً من أيدينا . وبعبارة أخرى فإن الحقيقة أما أن تكون مطلقة أو لا تكون ، والحقيقة موجودة أو لا وجود لها على الإطلاق : «إنني أريد كل شيء أو لا شيء^(٤)» .

نستطيع من ناحية أن نرى في وضوح كيف أننا لا نستطيع هنا أن نتحدث عن فكر متواضع يعرف حدوده، حتى بعد التقائه بالواقع المحسوس وعزمه على أن يضع لنفسه هذه الحدود . إن الإنسان في حاجة إلى المطلق ، فلا بد له أن يكون هو نفسه مطلقاً؛ إنه يطالب بالحقيقة ، فلا بد له إذن أن يحصل على الحقيقة . ولكن الإنسان ليس هو ما يطلبه ويشتاق إليه، فطلبه وشوقه إذن باطلان، أو هما على الأقل متكبران مغروران^(٥) .

ومن ناحية أخرى نجد أن كاي على غير استعداد لأن يذهب إلى أبعد

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٢٢

(٢) أسطورة سيزيف . ص ٣٦

(٣) أسطورة سيزيف . ص ٣١ - ٣٢ . (cercle vicieux)

(٤) أسطورة سيزيف : ص ١١٨ .

(٥) أندرية نيكود الفكر الوجودي عند الير كاي ص ٦٨ .

مما يبيته له العقل الواضح المتميز. فإذا كان العقل يبين له أن العالم محال ، فهو مضطر إلى التسليم بهذه الحقيقة والتثبت بها . وكل حقيقة سواها قد تحدثه نفسه بالإيمان بها لا بد أن تأتي معها بالأمل . وأن تدفعه إلى أن يقفز تلك القفزة التي حرّمها على نفسه وراء أسوار المحال . وأن تؤدي به إلى الانتحار الفاسف الذي تحدثنا عنه . وهكذا يدخل الفكر بمشيتته سجن المحال ويحبس نفسه وراء جدرانه . وبهذا السجن الاختياري يرتبط رفضه لكل يد تحمل له النجاة أو تمدّه بالعزاء . وهذا الرفض مبني على الأمانة التي تقتضي من الإنسان أن يحيا الحياة مع علمه بأنها خالية من كل معنى : « إن الأمانة في الإصرار على وجهة النظر هذه ^(١) » . لا شك أن القارئ قد أدرك بنفسه ما تحتوى عليه الأفكار السابقة من متناقضات نجملها في السطور الآتية :

١ - الحقيقة الوحيدة التي يكشف لنا العقل الواضح المتميز عنها هي أن العالم محال ، ومحالية العالم هي التي تجعل حياة الإنسان شيئاً جديراً بأن يعاش ، كما تضيء عليها العظمة ؛ ولو كان للحياة معنى لما كانت جذيرة بأن يحياها الإنسان . الحلقة المفرغة هنا واضحة ؛ فالعالم من ناحية لا معنى له لأنني لا أريد أو لا أرجو أن يكون له معنى ، ومن ناحية أخرى لأن العقل يكشف عن خلوه من كل معنى .

٢ - يطالب الإنسان الذي يعيش في المحال بالوحدة ويشتاق إلى التجانس والترابط فإذا لم يجدهما رأيناه يعزف عنهما ويعدّد بذلك ما لم يستطع أن يوحدّه. ^(٢) وهكذا يزيد من تنوع الظاهرات ^(٣) ، ويغني من عالم المعطيات الحسية . هو إذن يعيش في مجال الظاهرات أو قل إنه لا يريد أن يعيش في مجال سواه . فإذا جاء الآن وأدان العلم والفلسفة وحكم على منهجهما بالفشل في الوصول إلى أية معرفة حقيقية لأنهما يتحركان داخل العلاقات التي تؤلف بين الظواهر دون أن يؤديا إلى مبدأ موحد - أقول إنه إن فعل ذلك فإنما يناقض نفسه بنفسه .

غير أن المنصف لكأني يستطيع أن يفسر هذه المتناقضات وأن يعفيه منها .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٧٢ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٠٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٧ .

والطريق إلى ذلك هو محاولة فهم مشكلة المحال على أساس وجودى — ديبالكيتيكي لا على أساس من المنطق الصورى^١.

لقد رأينا فى الصفحات السابقة كيف أن المحال ينشأ عن الشقاق بين العقل الذى يحاول أن يسأل ويفهم ، والعالم الذى يصمت فلا يجيب ولا يبالى ، بين شوق الإنسان إلى الوحدة والوضوح وبين التشتت واللامعقولية والغموض الذى يكتنف العالم . وكان لابد لكأى ، لكى يتيح للمحال أن ينشأ فى وضوح وتمييز عن هذا الشقاق ، من أن يعلن عجز العقل عن معرفة ما يقع خلف حدود التجربة الحسية المباشرة ، وأن يصف « أسوار المحال » التى تصطدم بها رغبتنا فى الوحدة واشتياقنا إلى الوضوح . وأن يرفض الاعتراف بكل تذهب فلسفى أو علمى . فشوق الإنسان الذى لا يتروى إلى المطلق . وسعيه الذى لا يهدأ نحو المبدأ الواحد الموحد ، ووعيه بمحدوديته من خلال تجربته الحسية الفردية ، عنصران يؤلفان طرفى العلاقة الديالكيتيكية التى تحدثنا عنها من قبل كما يكونان شرط وجود المحال . ولابد للمحال إذن من أن يقف حائلا بين الإنسان وبين كل ما هو ميتافيزيقى أو متعال (ترانسندنتى) على وجه الإطلاق .

ويبدو لنا أن هدف كأى من موقفه فى المعرفة أن يؤكد وجود حد لا ينهى للإنسان أن يحاول تجاوزه إلى ما وراءه . وهذه المحدودية مرتبطة بسعادة الإنسان وبوجوده الحسى فى العالم . فلكى يجد سعادته ، لابد له من أن يرفض كل معرفة عقلية، وأن يتخلى عن كل مطلب ميتافيزيقى لا يوقعه فحسب فى المتناقضات بل ويحول بينه وبين السعادة ، ويمنع الجسد من أن يهب نفسه للمتعة التى يقدمها له هذا العالم الذى لا يملك من عالم سواه . ليس العقل الكلى هو الذى يستطيع أن يوحد ما بينى وبين هذا العالم ، بل « الخطوط الناعمة على هذه التلال ويد المساء فوق قلبى المهتاج »^(١).

(٢) استطيقا الخلق بلا صباح :

عالمج كأى نظريته الاستيطيقية (أو الجمالية) فى فصلين ضافين ، أحدهما

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٣٦ .

في كتابه أسطورة سيزيف تحت عنوان « الخلق المحال » والأخرى في كتابه « المتمرد » تحت عنوان « التمرد والفن » ، هذا إلى كثير من أحاديثه ومقالاته وخطبه ، وبخاصة في الجزئين الأول والثاني من كتابه « حقائق معاصرة » وفي « حديث السويد » الذي ألقاه في العاشر من ديسمبر عام ١٩٥٧ في استكهولم بمناسبة الإنعام عليه بجائزة نوبل . ولما كنا قد قصرنا أنفسنا في هذا الكتاب على المشكلات الفلسفية وحدها ولم نتناول المسائل الأدبية والفنية إلا بقدر دلالتها على الموقف الفلسفي ، فإننا لن نستطيع في هذا المقام أن نفصل القول في منزلة الفن من أعمال كامي الأدبية ، تاركين ذلك لغيرنا من أصحاب النقد والتحليل الأدبي .

ومع ذلك فلا بد من القول بأن أفكار كامي الفلسفية تجلده التعبير المباشر عنها والتطبيق الحي الخصب لها في مجال الفن . بل إن في استطاعتنا أن نقول أن استطيقا كامي تفيدنا في الكشف عن موقفه الفلسفي خيراً من أية مجال من مجالات الفكرية الأخرى (١) .

لقد بين لنا التأمل في المحال كيف يتحتم على الإنسان أن يتشبث به . حتى يحافظ على اليقين الأوحده الذي يملكه عن هذا العالم وعن نفسه . ولم يكن المحال في نهاية المطاف سوى يقظة الوعي الباهر ، تلك اليقظة العنيدة التي ليس بعدها فعاس . وكان الرفض المستمر للعالم (هذا الرفض الذي لا يعني ، كما رأينا ، نفى العالم ولا العزوف عنه ، بل كل ما يعنيه هو التحدى) هو الوسيلة الوحيدة التي يحافظ بها الإنسان على كرامته . ثم عرفنا نماذج أربعة للإنسان الذي يعيش في المحال ، ويرى فيه حقيقته الوحيدة التي لا يعرف من حقيقة سواها ، ويحس بالنتائج المترتبة عليها ، وهي الحياة والتمرد والحرية ، أشد ما يكون الإحساس ، أعنى أن يحيا كأعمق ما تكون الحياة وأشد ما خصوبة وامتلاء (٢) .

هذه النماذج التي يقدمها لنا كامي ليس المقصود منها أن تكون نماذج للاحتذاء والمحاكاة . إنها مجرد تعبير عن هذا الرأي الذي يقول إن الحياة يمكن أن تعاش بما يطابق مطالب المحال ونتائجه . أعنى بالحياة والتمرد والحرية . ولقد رأينا أن أهم

(١) توماس هانا ؛ تفكير وفن ألبير كامي ، شيكاغو ، شركة هنري رجنرى ، ١٩٥٨ ، ص ٢٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ٨٧ .

هذه النماذج هو آخرها ، ونعني به الإنسان المبدع الخلاق^(١) ، الذى يبلغ الإحساس بالمحال لديه ذروته ، ويجد التعبير عنه فى أوضح صورته .
ولإذا كان « الفنان » فى شخصية كامى يظهر فى جميع أعماله ، وإذا كنا نجده يخصص للفن فى كتابيه الفلسفيين فصلين من أهم فصولهما ، ويهيب بنيتشه (الذى كان الفن بالنسبة إليه هو الوسيلة الوحيدة التى تعصم الإنسان من الموت ضحية للحقيقة ، لا بل إن الفن فى رأيه يزيد فى قيمته عن الحقيقة نفسها)^(٢) ، فلا ينبغي أن يمنعنا ذلك من القول بأن كامى لم يحاول أن يجد فى الفن وسيلة للنجاة ، ولم يصنع نظرية من نظريات الخلاص عن طريق الفن .
الحق أنه قد يبدو أن فى الخلق الفنى مخرجاً من أزمة المحال . ولكن الأمر يبدو كذلك فحسب . فالعمل الفنى فى رأى كامى هو المحال الخالص ، أعنى أن المحال يجد تعبيره النموذجى فى عملية الخلق . وعلمية الخلق هذه لا تعبر عن الانتصار على المحال ، ولا تؤدى إلى التحرر أو النجاة منه . ذلك أن العمل الفنى بطبيعته يلعب دوراً حاسماً فى الاحتفاظ بالوعى العنيد الباهر فى وجه محالية العالم . بل لأنه هو خير وسيلة للإبقاء على هذا الوعى^(٣) .

وليس مرجع ذلك إلى أن الفن يحتوى على مضمون أغنى أو أقيم مما تحتويه حياة العاشق أو الغازى أو الممثل . إن الذى يميز الفنان عن بقية نماذج المحال هو أن الفن يحتفظ بطابع الدوام . ومعنى هذا أن العمل الفنى يبقى بعد أن يفنى الفنان ، وأن الخلق أطول عمراً من خالقه . ومعناه قبل كل شيء أن الوعى الباهر بالمحال الذى يجده الآخرون من الناس يمكن أن ينتقل إليهم للمرة الأولى فى حياتهم عن طريق العمل الفنى الذى يرون مصيرهم المشترك منعكساً على صفحته^(٤) .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٢٥ .

(٢) إن الفنانين الحقيقيين لا يحتقرون شيئاً . إنهم يلزمون أنفسهم بالفهم لا بالحكم والإدانة . وإذا كان لم دور على وجه الإطلاق يقومون به فى هذا العالم ، فلا يمكن أن يكون فى مجتمع لا يسوده ، كما تقول كلمة نيتشه العظيمة ، القاضى بل الفنان المبدع ، سواء أكان عاملاً أو مثقفاً . (حديث السويد ، ص ١٤) .

(٣) ريتشارد تيربرجر ؛ ألبير كامى ، عمله وفنه ، فى مجلة « الجامعة » ، يناير ١٩٥٩ ،

ص ٢١ - ٣٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ١٣٢ .

إن المعيار الوحيد لصدق الفكر المحال ، الذى يرتبط بتجربة الحياة برابطة الزواج^(١) . هو أن يعاش هذا الفكر فى الفعل والواقع ، لا أن يكون مجرد كلمات مجدبة على الورق . إنه فى الوقت الذى يصدف فيه عن الوحدة إنما يزيد من التنوع . والتنوع هو المجال الحق للفن^(٢) . إن مملكته هى مملكة الصور والألوان وهى مملكة يعرف الفنان أنها موهوبة للفناء ،

إن العمل الأساسى للفنان فى عالم لا تنفذ ثروته من المظاهر المتنوعة هو الوصف والتسجيل . فالإنسان المحال فى صورته الخالصة (والمقصود به هنا هو الفنان) لا يهتم بالتحليلات والتفسيرات بل يصرف كل عنايته إلى الوصف والتجربة : « الوصف — هذا هو آخر ما يطمح إليه الفكر المحال »^(٣) .

مملكة فانية ملونة مزدحمة بالصور والأصوات والألوان . أول ما يجب على الفنان فيها أن يفتح عينيه ويرى ، وأن يتعلم كيف يصف ما يراه : « أن نرى ! على هذه الأرض أن نرى ! كيف يستطيع الإنسان أن ينسى هذا الدرس »^(٤)

(١) أسطورة سيزيف ، ص ١٥٤ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٥٧ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٣١ .

(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٨ .

المحال نقطة بداية

- (أ) المحال ، واللامعقول ، واللامعنى .
- (ب) المحال يحتوى على النعم واللا فى وقت واحد .
- (ح) ينبغى أن يفهم فهماً وجودياً — دياً لكينيكياً .
- (د) المحال لا يزيد على أن يكون نقطة بداية .

(أ) المحال واللامعقول واللامعنى :

نقول عادة إن شيئاً ما محال ، ونعنى بذلك أنه لا معقول . فهل اللامعقول هو المحال ؟ — إن علينا الآن أن نميز بين هذين التصورين .

إن الإنسان الذى يعيش فى أزمة المحال ويفكر من خلاله لا يرى أن العالم معقول *rationnel* ولا يرى كذلك أنه غير معقول *irrationnel* . إنه بالنسبة إليه لا يتفق مع قوانين العقل ، ولا شئ غير هذا^(١) . وليس معنى هذا أن إنسان المحال يفكر تفكيراً لا عقلياً ولا أنه ممن يعادون العقل . إنه لا يحتقر العقل ، ولكن يسلم بوجود اللامعقول (لأنه لو أنكر العقل لما استطاع أن يدرك اللامعقول !) . فاللامعقول هو أحد طرفى العلاقة التى أشرنا إليها والتى ينبثق عنها المحال ، ونعنى بها تلك العلاقة التى تجمع بين اللامعقول من ناحية وبين شوق الإنسان إلى الوضوح والوحدة من ناحية أخرى ، وذلك فى وحدة صراع متشابكة . فإنسان المحال إذن لا يننى وجود العقل ، بل يضمنى عليه قيمة نسبية . وإذا كان المحال هو الذى يعين لنفسه حدوده ، فإنه لن يستطيع أن يعين هذه الحدود الثابتة بدون العقل الواضح المستنير . بل إن المحال ، فى تعريف كامى ، هو هذا العقل الذى يرسم لنفسه حدوده^(٢) . ومن ثم رأينا كيف يرفض الإنسان أن يجعل من المحال قاعدة يقفز منها للوصول إلى المتعالى (الترانسندنس) فى أية صورة من صوره . فالإقدام على هذه

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٣٧ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٠ .

القفزة معناه الإقدام على الانتحار الفلسفي .

ونتحدث كذلك عن المحال ونقصد به اللامعنى . فهل يدلّ التصوران على شيء واحد بالذات ؟ لنحاول أولاً أن نفهم المحال عن طريق اللامعنى .
ماذا أقصد بقولى إن هذا الشيء أو ذاك لا معنى له ؟

لأننى لن أستطيع أن أفهم ما هو اللامعنى حتى أفهم أولاً ما هو المعنى .
أى أن السلب لا بد أن يتقدمه الإيجاب ، والنفي والتأكيد . فالإنسان وحده — وهذا مثل مشهور نستشهد به — هو الذى يعرف أن البيت ليس هو كومة من التراب والأنقاض ، وأن كومة التراب والأنقاض ليست بيتاً . ولكنه يعرف ذلك لمعرفة سلفاً ما هو البيت وما هى كومة التراب والأنقاض (١) .

إن كادى حين يتحدث عن المعنى يسأل نفسه إن كان من الممكن أن يكون هناك معنى فيما لا معنى له وأن يكون فى حكم يقرر ألا معنى هنالك مع ذلك شيئاً من المعنى . إن المعنى لا يكون للحكم الإيجابى فحسب ، بل إنه يكون كذلك وقبل كل شيء للحكم النافى أو السالب (وتاريخ الديالكتيك من هيراقليط إلى يومنا هذا عامر بالأمثلة التى تؤكد القوة الوجودية والمنطقية الكامنة فى السلب والعدم ، مما لا نستطيع فى هذا المجال أن نفصل القول فيه .) فحكم كهذا : « العالم لا معنى له أو العالم محال » يمكن أن يكون حكماً ذا معنى ، وإن كان ينطق بمتجرد العالم من كل معنى . إنه يعطينا حكماً سلبياً أو حكماً نافياً . وحكم السلب أو النفي يظلّ حكماً على كل حال .

وقد أشرنا فيما تقدم إلى الأسباب التى جعلت الإنسان يصل إلى هذا الحكم الساخط الأليم . ولعلّ أهم هذه الأسباب التى تجعل الوجود عديم المعنى فى نظر إنسان المحال هو الموت ، أو هو انعدام كل شيء بعد أن أموت . إنه بمعنى آخر إمكانية عدم إمكان وجودى ، وبقاء العالم غير المبالى مع ذلك على حاله . إنه عدى فى مقابل وجود العالم أو هو العالم بعدى بدون وجودى (٢) .

وليس من العسير أن نرى كيف أن هذه اللامعنية (إن صحّت هذه الكلمة !)

(١) برنارد دلفجانوف ؛ العدم . فى : « مجلة البحث الفلسفى » ، ١٩٥٥ ، المجلد الرابع ،

أو المحالية لا يمكن أن تكون مطلقة . إنها تظل تجربة متعلقة بأولئك الذين ينعدم في نظرهم كل شيء بعد الموت . ولكنها تفقد قيمتها بالنسبة لمن يؤمن بوجود شيء بعد الموت ، أو لمن يؤمن بأن الحياة الحقّة والوجود الحق لا يبدءان إلا بعد أن تنتهى الحياة وينعدم الوجود من هذه الأرض .

والحق أن التجرد المطلق من كل معنى : أو المحالية المطلقة ، من وجهة نظر منطقية بحتة ، لا بدّ وأن تفترض وجود العدم المطلق الذى يسبقها ، والذى لا يكون من معنى فيه إلا للامعنى ، وبالتالي للتأكيد الذاتى فى هذه « اللامعنية »^(١) . ولكن هذه اللامعنية أو هذا الانعدام المطلق لكل معنى يناقض نفسه بنفسه . ويبدو أن من الصعب علينا أن نتحدث عن اللامعنية المطلقة بمثل ما يصعب علينا الخديث عن العدم المطلق . ذلك أننا من الناحية الصورية البحتة لا نستطيع أن نقول شيئاً عن العدم ، لأن كل مقال فهو بالضرورة عن موجود أو عن نحو من أنحاء الوجود ، أضف إلى هذا أنه لا بدّ أن يكون ثمة معنى نقيس عليه اللامعنى ، أى أننا لا بدّ أن نعرف أولاً ما هو معنى العالم لكى نحدد من بعد متى وكيف يتجرّد من هذا المعنى . وإذن فنحن لا نملك إلا أن نتحدث عن لا معنى لإضافى أو عدم وجود أو عدم إضافى ، لا عن لا معنى مطلق أو عدم مطلق .

ومن المستحيل كذلك أن يصحّ للمحالية المطلقة وجود . ولقد بينّ كامي كيف أن مثل هذا المنطق العدمى — منطق اللامعنى والمحالية المطابقة — منطق فاسد ، لا بل منطق يؤدى إلى إراقة الدماء . وقد وضّح ذلك حين عرض علينا مصائر تراجيدية ثلاثة وهى الصديق الألماني^(٢) الذى كتب إليه كامي فى خلال الحرب العالمية الثانية مجموعة من الرسائل معروفة تحت هذا الاسم ، والقيصر الرومانى كاليجولا^(٣) ومارتا^(٤) ، الفتاة التى تتعاون مع أمها على قتل أخيها العائد بعد غيبة عمر طويل

(١) ماكس مولر ؛ فلسفة الوجود فى الحياة العقلية المعاصرة ، الطبعة الثانية ، هيدلبرج ، مطبعة كيرلى ، ١٩٥٨ ، ص ٦٥ .
(٢) رسائل إلى صديق ألماني (كتبت بين عامى ١٩٤٢ - ١٩٤٤) ، جاليمار ١٩٤٥/١٩٤٦ .
(٣) فى المسرحية المعروفة بهذا الاسم (كتبت فى عام ١٩٣٨) ، جاليمار ١٩٤٤ .
(٤) هى الشخصية الرئيسية فى مسرحيته سوء فهم ، جاليمار ١٩٤٤ (وقد كتبت كذلك فى عام ١٩٤٤/١٩٤٢) .

نتيجة سوء تفاهم . كل هؤلاء قد ساروا في حياتهم الواقعية على المنطق العدمي إلى آخر مداه . هؤلاء الذين طبقوا منطق المحالية المطلقة قد جهلوا طبيعة الحال أو تجاهلوا ، ونسوا أن الحال ذو طابع نسبي ، وأنه لا بد أن يضع لنفسه حدوده^(١) وأنه لا بد وأن يكون هناك معنى يقاس عليه اللامعنى والحال . وأن مصير الإنسان لا يكون له من معنى إلا في هذا العالم المحدود الذي لا سبيل إلى تفسيره^(٢) . « فلو أن كل شيء كان بلا معنى ، لكان معك الحق . ولكن هناك شيئاً ينطوي على معنى »^(٣) .

هذا « الشيء » الذي يحتفظ بمعناه هو الإنسان : هو الصداقة ، والسعادة ، والشوق إلى العدل ، وهي التي يدافع عنها جميعاً في أربع رسائل من كتابه إلى صديقه الألماني . غير أن هذا المعنى ليس معنى عالياً ولا متعالياً . إنه ليس خارج الزمان ولا خارج العالم : « ما زلت أعتقد بأن هذا العالم لا ينطوي على معنى يعلو عليه . بيد أنني أعلم أن هناك شيئاً فيه له معنى ، وذلك هو الإنسان ، لأنه هو الكائن الوحيد الذي يشترك إلى المعنى ويسعى إليه »^(٤) .

لقد بدا ذات حين كأن النتيجة المنطقية المترتبة على الحال وانعدام المعنى في هذا العالم هي الإقدام على الانتحار . ولكن « أسطورة سيزيف » قد بينت لنا أن هذا المنطق ظاهري فحسب . إن خطأه يكمن في الاعتقاد بأن تجريد الحياة من المعنى يمكن أن يتساوى مع الحكم بأنها لا تستحق أن تعاش . بيد أن تجربة الحال قد علمتنا^(٥) عكس ذلك تماماً وأنه ليس ثمة علاقة ضرورية تربط بين الحكمين . بل إن الحياة تكون أولى ما تكون بالمعيشة بقدر ما تخلو من المعنى . والمصائر التراجيدية الثلاثة التي تواجهنا في شخص الصديق الألماني وكاليجولا ومارتا هي أوضح مثال على ذلك . لقد اعتقدوا جميعاً في اللامعنى المطلق أو المحالية المطلقة للوجود وساروا مع منطقهم هذا إلى آخر نتائجها ، فأنتموا إلى الانتحار على

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٠ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٣٧ .

(٣) رسائل إلى صديق ألماني ؛ ص ٤٢ .

(٤) رسائل إلى صديق ألماني ؛ ص ٧٨ - ٧٩ .

(٥) أسطورة سيزيف ؛ ص ٢١ .

نحو أو آخر . لأنهم بعبارة أخرى قد خاضوا تجربة المحال التي تدعوهم إلى التثبث بالحياة على الرغم من خلوها من كل معنى .
إن المحالية المطلقة تناقض نفسها بنفسها .

(ب) المحال يحتوى على اللا والنعم في وقت واحد :

الحق أن نقطة البداية في فلسفة كامي هي السلب أو النفي ^(١) أو هي التناقض على وجه التحديد ^(٢) : « . . . إن الاكتشاف الأول الذي يتوصل إليه التفكير الذي يتأمل في ذاته هو التناقض ^(٣) . » هذا التناقض الذي يشير إليه كامي هو المحال . ولكن المحال باعتباره تناقضاً ليس على التحقيق تناقضاً منطقياً ، بل هو تناقض ! « معاش ممزق القلب » ^(٤) . إن من أهم الأمور هنا أن يحيا الإنسان مع متناقضاته ^(٥) ، أو قل أن يحياها بكل ما فيها من عمق وعذاب ، وأن يعي مصيره المحال كما وعاه سيزيف .

(١) سواء أكان النفي أو « ليس » يضاف من ملكة الحكم والتفكير إلى الأشياء من خارجها (هانز كونس) أو كان الفكر هو الذي يجد الـ « ليس » أمامه في الأشياء (ج . كول - فورتمان) أو كان العلم أسبق من النفي ومن الـ « ليس » (كما يرى هيدجر) أو كان الأمر كله على عكس ذلك فإن هذه المشكلات التي تتفاوت من حيث طبيعتها الأنطولوجية أو الوجودية ، إلى جانب مشكلة النفي والعدم في حد ذاتهما لا يمكننا أن نفصل القول فيها في هذا المجال المحدود ، وقد نعود إليها في غير هذا المكان . وراجع في ذلك إن شئت : يوزف مينرثس ، الوجود والعدم ، مجلة البحث الفلسفي ، ميونيخ ، المجلد ٩ ، ١٩٥٥ .

(٢) من الجدير بالملاحظة هنا أن التناقض كان نقطة البداية للكثير من المذاهب الفلسفية في العصر الحديث ، التي يمكن أن نضع فلسفة كامي ، بشيء من التحفظ ، إلى جانبها . ففلسفة ديكرت قد بدأت من الشك في وجود كل شيء أو هي قد حاولت كذلك ، وفلسفة كانت قد حركتها المتناقضات التي يقع فيها العقل الخالص حين يتجاوز حدود التجربة العينية ويحاول الوصول إلى المطلق ، وفلسفة هوسرل قد دفعها متناقضات النزعة السيكلوجية دفعته الأولى . ارجع في ذلك إلى بحث طريف لروبرت هابس بعنوان « منطق التناقض ، برلين وليبتسج ، ١٩٣٢ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ٣١ .

(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٧٤ ، وكذلك الصيف ؛ ص ٧١ .

(٥) أسطورة سيزيف ؛ ص ٣٨ ، والعالون ؛ الفصل الخامس ، حيث تقول دورا : « إن من السهل ، بل من الأسهل كثيراً أن يموت الإنسان ضحية متناقضاته من أن يحيا معها » .

ولإذا كان المحال ، كما قدمنا، ينشأ عن صدام بين مطلب عقلي من جانب الوعى أو الوجدان ، وبين اللامعقول السائد فى العالم ، فإن المحال أبعد الأشياء عن أن يكون هو قانون العقل ، بل الأولى أن يقال إنه هو فضيحتة . وليس المحال هو ما لا يتفق مع العقل والمنطق ، بقدر ما هو ما يستعصى على الفهم والتفسير . والحق أنه ليس من شىء يستعصى على التفسير ولا من شىء أشد غموضاً وغرابة من وجود كائن يطالب بالنظام والوحدة والوضوح فى عام خلا من النظام والوحدة والوضوح . وإذا كان كأمى يتحدث عن الإنسان المحال أو العقل المحال فليس معنى هذا أن الإنسان أو العقل يفكر تفكيراً فاسداً ، بل معناه على العكس من ذلك أن الإنسان أو العقل قد « عرف » المحال ، وأنه قد استيقظ اليقظة التى لا يغفو بعدها وجدانه .

حقاً إن فلسفة كأمى تبدأ ، كما قلنا ، من السلب أو النفى . ولكننا نخطئ إذا اعتبرنا أن هذه السلبية مطلقة أو رأينا أن هذا النفى نهائى . ذلك أن المغالاة فى تأكيد الجانب الدرامى من مأساة المحال يعرضنا لخطر نسيان الجانب المشمس من تفكير كأمى . إن علينا ألا ننسى أبداً أن المحال إن كان ظلاماً فالوعى الذى يواجهه نور باهر .

لقد رأينا كيف كان جانبا الظل والنور ، والسلب والإيجاب ، واللا والنعم ، حاضرين دائماً فى تفكير كأمى ، وعرفنا الأمثلة على ذلك من كتابه الأول « الظهر والوجه »^(١) قبل التوسع فى معالجة المشكلة معالجة تصويرية شاملة . هنالك كان من العسير عليه أن يفصل حبه للنور والحياة عن يأسه أمام تجربة الموت . وهنالك كانت الشجاعة الحقة فى « ألا يقفل الإنسان عينيه أمام النور ولا أمام الموت »^(٢) . وكان عالم المحال منذ البداية بالنسبة لكأمى عالماً يقول « لا » ، والإنسان فى هذا العالم إنساناً يقول « لا » ، ويتنظر كثيراً قبل أن يقول « نعم » ويحدد بالتدرج لآى شىء يقول هذه « النعم »^(٣) . إن رفضه للعالم ليس صدوداً عنه^(٤) . بل إنه على

(١) الظهر والوجه ؛ ١٢٤ ، ص ١٠١ .

(٢) الظهر والوجه ؛ ص ١٢٥ .

(٣) ملاحظات عن التمرد ؛ فى « الوجود » ، جاليمار ، ١٩٤٥ ، ص ٩ .

(٤) أعراس ؛ ص ٣٤ .

العكس من ذلك يمهّد « باللسلا » المنهجية الطريق إلى « نعم » لا تحدّد ، ويرفض الحياة تمهيداً للموافقة على الحياة .
ودائماً ما يتلازم النور والظل ، وتتحد الحياة بالموت ، ويتعانق اللا والنعم .

(ح) ينبغي أن يفهم المحال فهماً وجودياً — دياكتيكياً :

هل المحال عاطفة أو تصور ؟

ربما كان من حقنا الآن بعد البحث الذي تقدم عن طبيعة المحال ونشأته وتحديدده أن نرى مدى الخطأ الذي يمكن أن تقع فيه لو حاولنا أن نبحث المحال بحثاً منطقيّاً تصوريّاً . وهذه العبارة التي تقابلنا في أسطورة سيزيف تؤكد هذا الرأي : « إن عاطفة المحال لا تتفق في معناها مع تصور المحال (١) » .

بيد أن هذا الرأي لا ينقض ما حاولناه في الكشف عن بناء المحال من الناحية المنطقية ، ولا يتعارض مع حديثنا عن الأزمة الرياضية والمنطقية التي عرضنا لها في مقدمة هذا الكتاب والتي أسفرت في رأى البعض عن إمكانية ثلاثة بين الصدق والكذب سموها تارة باللامعنى وتارة أخرى بالمحال . ذلك أن مجرد القول بأن العالم محال أو مجرد من المعنى هو في ذاته حكم منطقيّ . ومع ذلك فلا يجوز لنا أن نقف عند هذا الحكم وأن نستغرق في بحث منطقيّ لا بد أن يؤدي إلى إهمال الأزمة الأصلية التي تسبب عنها الإحساس بالمحال . وكأى نفسه يخلدنا من خطر الوقوع في شباك المنطق حتى لا نغفل عن الأزمة الوجودية التي ينبغي أن يكون كل تحديد منطقيّ للمفاهيم ، لا يستغنى عنه الفيلسوف بالضرورة ، مجرد تمهيد قصير لها . ذلك أن عاطفة المحال لا تتكشف وتستحيل إلى تصور إلا في اللحظة القصيرة التي تفصح فيها عن حكمها عن العالم . غير أنها لا ينبغي أن تقف عند هذا الحكم . ذلك أن عاطفة المحال شيء حتى ؛ أعنى أنها لا بد أن تموت أو يتردد صداها (٢) .

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٤٦ .

(٢) هذه الأزمة محدودة كذلك بحدود تاريخية وزمنية . فقد ساعد عليها مرض عضال هو مرض السل الذي انتاب كأمى على الأخص في أعوام ١٩٣٠ ، ١٩٣٧ ، ١٩٤٢ ، ١٩٤٩ ، ١٩٥١ ، كما ساعده عليها اندلاع الحرب العالمية الثانية ومشاركته في حركة المقاومة السرية للاحتلال الألماني .

إن الأفق الذى نستطيع أن نتمثل فيه المحال ونحاول تحديده طبيعته ليس منطقياً صورياً ولا هو عاطفى بحت ؛ بل إنه ديبالكتيكى . ولسنا فى حاجة لتتبع تاريخ الديبالكتيك وتطوراته عبر التاريخ الفلسفى لتصل إلى هذا الحكم . فالتصور الديوى الساذج الذى نحمله للمدلول كلمة المحال يمكن أن يوضح لنا ذلك توضيحاً مبدئياً . ونستطيع أن نستعين بمثالين يضر بهما كإحدى نفسه لهذا الغرض^(١) .

فلو حاولت أن أتهم إنساناً بريئاً بارتكاب جريمة بشعة ، أو رحت أؤكد عن شخص تقي فاضل أنه زنا بشقيقته فلا شك أن كلا الرجلين سيصيبني بنفس الإجابة الساخطة : « إن هذا محال ! » . وإذا رأيت رجلاً يندفع ليهاجم ثلة من الجنود المزودين بالأسلحة النارية السريعة الطلقات وهو يلوّح بسيف عار في يده فسوف أحكم على مسلكه هذا بأنه « محال » . فالمحال فى الحالة الأولى يكمن فى التناقض بين المسلك الذى أنسبه إلى الرجل الفاضل البريء وبين مبادئه التى يسير عليها فى الحياة ، وهو فى الحالة الثانية يكمن فى العلاقة المتنافرة بين غرض هذا الفارس الحالم وبين ما ينتظره ، بين قدراته الحقيقية وبين الهدف الذى يرى إلى تحقيقه . فى الحالتين إذن نوع من المقارنة ، وعلاقة إن يكن قد أسىء وضعها وتقديرها فهى لم تزل علاقة على كل حال^(٢) . وتعظم المحالية فى الحالتين كلما عظم الفارق الذى يفصل بين موضوعي المقارنة . فالمحال إذن يرجع فى أصل منشأه إلى وجه من وجوه المقارنة بين حالة كائنة وبين واقع محدد ، بين مسلك ما وبين العالم الذى يتجاوز هذا المسلك ويعلو عليه^(٣) . نحن إذن أمام نوع من المواجهة بين طرفين أو التقابل بين عنصرين متضادين ، لا يكمن المحال فى أحدهما بل فى العلاقة التى تربط بينهما ، إنه فى حقيقته نوع من الشقاق ، وصراع ديبالكتيكى جوهره التمزق والتوتر الحاد .

إن المحال ، إن جاز هذا القول ، هو « الثالث » الذى ينشأ عن التقابل — أو بالأحرى التصادم — بين طرفين متضادين فى علاقة متشابكة دائبة الصراع . والواقع أن هذا الشيء الثالث قائم بصفة مستمرة بين الفروق المنطقية والأضداد

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٤٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٤٧ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ٤٨ .

الثابتة ، بين الوجود والعدم ، بين الصديق البسيط والكذب البسيط ، وعلى مسرح هذا الشيء الثالث تمثل دائماً مأساة الوجود الإنساني . والواقع أن فلسفة كامى تبدأ مع الإحساس بأن هذا « الثالث المرفوع » هو مجال سؤالها والأفق الطبيعي الذى تدور فيه مشكلاتها . فها هنا يفتح السؤال عن معنى الوجود والحياة باعتباره السؤال الفلسفى الحقيقى الملح ^(١) .

ولإذن فلا ينبغي أن نفهم الحال فهماً صورياً . إن كامى لا يريد أن يحمله مضموناً منطقياً أو ميتافيزيقياً ، بل يريد منا أولاً وأخيراً أن نجربه ونحياه . وإذا كان كامى ، كما سنرى فيما بعد ، فى كتابه « المتمرد » (١٩٥١) الذى ظهر بعد ثمان سنوات من ظهور كتابه الأول « أسطورة سيزيف » لم يبق على إخلاصه لتجربة الحال ، فإن مرجع ذلك قبل كل شيء إلى أنه حاول أن يفهمه فهماً صورياً منطقياً ، لكى يتاح له فيما بعد أن يتغلب عليه ويتجاوزته إلى تجربة التمرد . إنه بذلك يخلط بين « المحالية » التى توصل إليها عن طريق أزمة وجودية دياكتيكية وبين المحالية المطلقة التى تنفى كل معنى والتى رأينا أنها تناقض نفسها بنفسها حتى من وجهة النظر المنطقية الخالصة . « إن الحال فى ذاته تناقض » . هكذا يكتب كامى فى المتمرد ^(٢) . ولا ينازع أحد فى ذلك ، على شرط أن ننظر إليه نظرة صورية خالصة وأن نسوى بينه وبين المحالية المطلقة ، الأمر الذى تعرضنا له من قبل وبيننا فساد من وجهة نظر كامى نفسه .

ويستطرد كامى فى « المتمرد » فيقول إن الحال ، فيما يتعلق بالفعل والسلوك ، ينطوى دائماً على نوع من السوية أو عدم المبالاة ، كما يقول إنه متناقض مع نفسه لأن الإنسان لا يستطيع أن يستمد منه قيمة من القيم ^(٣) . أما أن الحال لا ينفى قيمة بل يؤكد مجموعة من القيم يمكن أن تستمد منه فقد بينا ذلك فيما تقدم ^(٤) . فالشعار السلوكى الذى يقول « عش كما لو . . » ، وأخلاق الكرم التى تعلو من شأن

(١) « أويجن فنك » : الوجود ، والحقيقة ، والعالم ؛ مسائل تمهيدية لمشكلة تصور الظاهرة ، لاهى ، مارتين نجهوف ، ١٩٥٨ ، ص ٢٥ .

(٢) المتمرد ؛ ص ١٩ .

(٣) المتمرد ؛ ص ١٩ .

(٤) قارن « نماذج الحال » .

الحياة فوق كل شيء سواها ، قد كانا نتيجتين مترتبتين على تجربة المحال . وأما أن المحال لا يرفع ولا يستغنى عنه استغناء تاماً : وأما أنه عنصر جوهري من عناصر التجربة الديقالتيكية في تفكير كامى ، فهو ما نرجو أن نوضحه في الفصول القادمة . ويكفى أن نقرر الآن أن التفكير المحال لا يسعى إلى الحلول والتفسيرات ، بل إلى الوصف والتجربة الحية^(١) . إن الواقع يعاش ويوصف وتستنفد إمكانياته عن طريق المحال ، ولكنه لا يعلل أبداً ولا يفسر . إنه في نظر كامى واقع حتى مجرب . قبل أن يكون معطى عقلياً يتطلب الفهم والتحليل . وإذا كان كامى يرى أن المحال هو الحقيقة الوحيدة التي يستطيع أن يقول عنها إنه يملكها ، فإن هذه الحقيقة ليست من النوع الانطولوجي المدعّم على أساس من الوجود ، ولا هي حقيقة عقلية قائمة بذاتها . إنها هي الإلهام اليائس الذي تنكشف عنه التجربة المباشرة .

(د) ليس المحال إلا نقطة بداية :

كتب كامى في مطلع حياته الفكرية في جريدة « الجزائر الجمهورية » بتاريخ ١٩٣٩/٣/١٢ يقول : « إن تأكيد محالية الحياة لا يمكن أن يكون نهاية بل مجرد بداية فحسب . ثم كتب بعد ذلك باثني عشر عاماً في « المتمرّد » يقول : « إن طبيعة المحال الحققة هي أنه نقطة بداية ، نقد معاش ، ومعادل وجودى للشك المنهجيّ عند ديكارت^(٢) » .

وكلا الرأيين يتفقان ، على ما بينهما من بعد زمني . فلم يكن المحال مجرد نقطة بداية فحسب ، بل إن كلمة المحال نفسها التي تكاد تتكرر على كل صفحة من صفحات كتاب « أسطورة سيزيف » والتي طالما شبهها الكثيرون بكلمة العدم في كتاب سارتر الشهير « الوجود والعدم » قد راحت مع مرور الأيام تثير الضيق والاشمئزاز في نفس كامى . فما هو يعترف في عام ١٩٥١ بأن هذه الكلمة كانت ذات مصير تعس وبأنها قد أصبحت تثير الضجر في نفسه . ثم يضيف إلى ذلك قوله : « عندما قمت بتحليل عاطفة المحال في « أسطورة سيزيف » كنت

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٣١ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٩ ، ٢١ .

أبحث عن منهج لا عن مذهب . لقد طبقت منهج الشك وحاولت أن أخلق هذه اللوحة البيضاء *tabula rasa* التي يمكن للإنسان أن يبدأ البناء منها .^(١) «
فإذا صح أن المحال ينبغي النظر إليه باعتباره منهجاً أو فرضاً من فروض العمل والبحث ، فقد كان ينبغي أيضاً أن يقر ذلك في الأذهان منذ ظهور كتاب أسطورة سيزيف . وإذا كان الشك المنهجي لا يكفي لكي يجعل من ديكرت فيلسوفاً من فلاسفة الشك ، فإن المحال لا يكفي كذلك لكي يجعل من كامي فيلسوف المحال ، وهو الاسم الذي راح يطلقه عليه الكثيرون دون روية ولا إنصاف . لقد قال كامي في ذلك الكتاب في جلاء ووضوح إن الأمر فيه إنما يتعلق بنوع من أنواع العناد^(٢) *Entêtement* . وليس هذا العناد إلا ما تعبر عنه هذه الجملة التي أوردناها من قبل في سياق الحديث عن أخلاق الكم : « لقد كان همنّا حتى الآن أن نعرف إن كان من المحتم أن يكون للحياة معنى حتى يمكن لها أن تعاش . وهنا يتبين على العكس من ذلك أنها تكون أصلح ما تكون للحياة كلما قل نصيبها من المعنى^(٣) » .

ولقد نتجت عن ذلك كما قلنا أخلاق جديدة عرفناها بأخلاق الكم ، وشعار للفعل والسلوك يؤكد التحدى والعناد ويقول « عش كما لو . . . » ، ورفض لكل حل لمشكلة المحال عن طريق اللجوء إلى المتعالي في أية صورة من صوره . وهذه النتيجة نفسها تضعنا وجهاً لوجه أمام السؤال المحير : كيف يتسنى لفلسفة نافية أن تعيش جنباً إلى جنب مع أخلاق إيجابية تؤكد الحياة وتجعل منها القيمة الوحيدة التي تستحق هذا الاسم ؟

والإجابة على ذلك تحتاج منا إلى أن ننظر إلى تفكير كامي في إطاره التاريخي الذي لا يمكن فصله عنه . والسؤال يضعنا كذلك أمام المشكلة التي هزت عصره بأكمله : « نريد أن نفهم تاريخنا وأن نحياه . إننا نعتقد أن حقيقة هذا القرن لا يمكن أن نفهم فهماً صحيحاً حتى نذهب في مأساتنا إلى آخر مداها^(٤) » .

(١) عن حديث مع ج . دوباريد ، في مجلة الأخبار الأدبية ، بتاريخ ١٠ مايو ١٩٥١ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ٥٧ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٦ .

(٤) قضايا معاصرة ؛ الجزء الأول ص ١١٢ .

لم تكن فلسفة النني والحال هي نقطة البداية التي انطلق منها تفكير كامي وحده ، بل لقد شاركه جيله كله فيها . وأخطر ما في هذه الفلسفة أنها لم تبق كغيرها مطوية في توابيت الكتب ، مقصورة على قاعات البحث أو حذلقات المثقفين . لقد دفع الملايين من بنى الإنسان من دماهم ودماء أطفالهم ثمن المغالاة فيها وسوء فهمها . وإذا كانت مثل هذه الفلسفة التي تبدأ بالنني والسلب تنهى في بعض الأحيان إلى العدمية التي تعبر عن ذاتها باحتقار الإنسان والقضاء عليه (كما كان الحال عند كاليجولا وعند الصديق الألماني الذي يكتب إليه كامي رسائله الأربعة في أثناء الحرب العالمية الثانية) أو تؤدي في بعضها الآخر إلى روح التضامن والتعاطف والاعتراف بطبيعة إنسانية يشارك فيها أبناء الإنسان جميعاً أو ينبغي عليهم أن يشاركوا فيها ، فإن الأمر يتوقف في الحقيقة على موقفنا من هذا النني أو المحالية واعتبارنا لهما نقطة بداية أو مذهباً مطلقاً لا تغيير فيه ولا رجوع عنه . « يقيناً ليس كل شيء متضمناً في النني أو في الحال . نحن نعرف هذا . ولكننا نعرف أيضاً أنه يجب علينا أن نبدأ من النني ، من الحال ، فهذان هما اللذان وجدتهما جيلنا على طريقه ، ومع هذين ينبغي أن ندخل في الجدل والحوار^(١) . »

إن المحاولات الكثيرة التي بذلت لتفسير فكر كامي على أنه « عدمية مطلقة أو عدمية أنطولوجية » أو على أنه « نارسيسية العدم » (كما يرى جابرييل مارسيل^(٢)) ، واعتبار عالمه عالم المحكوم عليهم بالإعدام (مثل ر. مونيه^(٣)) مقلداً على نفسه ، محاطاً بالأسوار من كل جانب ، بل الذهاب إلى حد القول بأنه سجن أو أشبه بالسجن (مثل ر. بسبالوف^(٤) ، ر. كوييه^(٥)) ، نقول إن كل هذه

(١) تشاؤم وشجاعة ؛ مقال نشر لأول مرة في جريدة « كوما » ، في سبتمبر ١٩٤٥ ثم أعيد نشره في « قضايا معاصرة » ، الجزء الأول ، ص ١١٢ .

(٢) جابرييل مارسيل ؛ الإنسان المسافر Homo Viator ، فلسفة الأمل ، الطبعة الألمانية دوسلدورف ، مطبعة باستيون ، ١٩٤٩ ، ص ٢٥٨ - ٢٩٨ .

(٣) اماويل مونيه ؛ ألبير كامي أو دعاء المقهورين ، في مجلة « Esprit » ، السنة الثامنة عشر ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٢٧ - ٦٧ .

(٤) ر. بسبالوف ؛ عالم المحكوم عليه بالإعدام ، في مجلة « Esprit » ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٢٧ - ١ .

(٥) روجيه كوييه ؛ البحر والسجون ، مقال عن ألبير كامي : باريس ، جاليمار ، ص ١٩٥٦ .

التفسيرات تنظر إلى جزء أو آخر من عالم كأمي ولكنها لا تراه ولا تنصفه في حقيقته الكلية . فهي لا تحاول أن تفسره بكمليته من خلال لحظة واحدة من لحظات تطوره فحسب ، بل إنها تجهل طبيعة المحال نفسه وماهيته ، الذي لم يكن نهاية يقف عندها بل بداية يبتدئ منها ، ولم يكن نفيًا مطلقاً بل تضمن دائماً الإيجاب في داخله .

كيف تم هذا التطور أو بالأحرى هذا الاتساع في المجال الفكري ؟
هذا ما سوف نحاول أن نجيب عنه في الفصول القادمة . .

الفصل الثانى

الانتقال إلى التمرد

تمهيد

« العالم جميل ، وخارجه لا توجد ثمة نجاة . »

« أعراس »

« العالم ، العذاب ، الأرض ، الأم ، الناس ، الصحراء ،

الشرف ، البؤس ، الصيف ، البحر . »

(ردّ على سؤال وجه إلى كامى عن الكلمات العشر التى أحبها

أكثر من غيرها .)

١ - الوعى فى التمرد المحال

(١) الوعى بوجه عام .

(ب) الوعى بالمحال يفترض وجود التمرد .

(ج) الوعى فى قصة « الغريب » .

(د) منطق المحال عند كاليجولا .

(١) الوعى بوجه عام :

رأينا كيف يقتصر كامى فى أعماله الأولى على الوصف الخالص للتجربة الإنسانية سواء فى ذلك أكانت الذات واعية بهذه التجربة (كما فى « أعراس ») ، أو كانت لا تصل إلى مثل هذا الوعى إلا فى حالات نادرة وربما لا تصل إليه أبداً (كما فى « الغريب » الذى يعيش فى التجربة الخالصة و يجد فى هذه المعيشة تحقيق حياته) . على أن الإنسان يسأل نفسه بإزاء كلمة التجربة الخالصة : ألا يفترض هذه التجربة . لكى تظهر أصلا فى خلوصها وصفائها ، درجة معينة من الوعى

والشعور^(١) ؛ ثم ألا يحتاج هذا الوعي أو الشعور إلى أن يعتمد الإنسان بإزاءه إلى نوع من الاختيار الفلسفي بين ممكنات عدة حتى يميز الخالص من غير الخالص ؟ إن وصف التجارب الإنسانية في تفكيكها وزوالها يجعل من السهل على المرء أن ينتهي إلى القول بأنها محال . ومع ذلك فإن كل هذا يتوقف على ما نفهمه تحت كلمة التجربة .

الواقع أن من الصعب تحديد المقصود من هذه الكلمة ، خاصة إذا تذكرنا ما يقوله كامي من أن التجربة لا يمكن تحديدها ، وإنما يمكن تجربتها فحسب بحيث لا يستطيع الإنسان أن يحددها حتى يكف عن تجربتها . وإذا أردنا أن نوضح المراد من تصور التجربة عند كامي وجب علينا أن نستبعد اتجاهين متطرفين^(٢) :

(١) أولهما أن نفهم التجربة باعتبارها المتلقى من الخارج . ذلك أننا نكون هنا بإزاء عيان تجريبي ، الإنسان فيه لا يزيد على أن يكون مجرد متلق سلبي ،

(٢) تعبير الوعي أو بالأحرى امتلاك الوعي *Prendre Conscience de* تعبير شائع في اللغة والتفكير الفرنسي ، ربما ساعد على شيوعه في لغة علم النفس بخاصة قانون إدوارد كلاباريد المعروف « بقانون الوعي » (١٩١٨) . هذا القانون يقول : يتأخر وعي الفرد بعلاقة ما ويزداد صعوبة كلما كان اشتغال سلوكه على الاستعمال التلقائي لهذه العلاقة مبكراً وطويل المدى ومتكرراً . (راجع أ . لالاند ؛ المعجم الفني والنقدية للفلسفة ، الطبعة السابعة ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٦ ، ص ٨٣٠) .

وإذا كنا هنا نتحدث عن الوعي فلا نقصد بذلك أن نتناوله وأحواله وشبهاته وأحداثه تناولاً سيكولوجياً . بل إن قصدنا أن نبين درجات الوضوح المختلفة في حالة الوعي ، وهي التي تبلغ ذروة هذا الوضوح فيما يصعب ترجمته إلى العربية وقد نسميه بالنصوع *Lucidité* . فسكان مدينتي أوران وكاديذ الذين أصابهما الوباء (وذلك في روايتي الوباء والحصار) يعيشون في حالة من فقدان الوعي . ولكنهم عن طريق فعل الوعي الذي سبب عنه بالتمرد (في الحالة الأولى عن طريق الدكتور ديبوتارد وبنسبة أقل عن طريق بانيلوكوتار ، وفي الحالة الثانية عن طريق الطالب ديجو) سيصلون إلى درجة معينة من درجات الوضوح في الوعي ، تجعلهم ينتبهون إلى وجود طبيعة إنسانية يشتركون فيها جميعاً ، تحفزهم إلى الدفاع عن « هذا الشيء » الذي يبق في نفس الإنسان فلا تستطيع أن تمحوه يد الظلم والظلمانيان .

(٣) يمكن أن نصف الحال ، قبل تمام الوعي به ، بأنه ذلك الذي يسبق كل وصف ، أعني ما يسبق كل دلالة ومعنى . هذه الحالة التي لم تنفذ إلى الوعي كل النفاذ ، يمكننا أن نجدها على الخصوص في الجزء الأول من قصة الغريب . كما نجدها بدرجات متفاوتة في الكتابين المبكرين لكامي وهما : الظهر والوجه وأعراس . (راجع في ذلك أندريه نيكولا ؛ الفكر الوجودي عند ألبر كامي ، ص ٢٣ ، ٣٩ ، ٤٠) .

تشده الإحساسات الخالصة إليها وتغرقه المدركات الحسية بطوفانها . فالتجربة بهذا المعنى حالة وجدانية .

(ب) وثانيهما أن تفهم التجربة على أنها بناء عقلي . فنحن هنا نكون بإزاء عيان مثالي أو رؤيا عقلية ترفع الأشياء - إن صحّ هذا التعبير - أو تستبعدا ، وتحيل التجربة إلى نشاط عقلي داخلي . فالتجربة بهذا المعنى فعل عقلي .

وفي كلتا الحالتين نكون بصدد نوع من العزل أو الاستبعاد . فالإنسان في الحالة الأولى شيء بين الأشياء ، وهو في الحالة الثانية ذات بين الذوات . وكلاهما على انفراد يلغى الوجود الحق . أما التجربة عند كامي فهي تضع نفسها بين الطرفين ، وتجمع الاتجاهين إنها هي علاقة الموجود بالعالم أو علاقته بنفسه عن طريق توسط العالم بينه وبينها . وقد يشعر الإنسان بهذه العلاقة شعوراً واعياً وقد لا يشعر بها . على أن كل تجربة ، تستحق هذه التسمية ، إنما تفترض في الحقيقة نوعاً من التفاعلية العقلية . فإذا أراد الإنسان أن يصف المعطى الخالص بما هو كذلك ، أعنى قبل كل رعى بالحال (كما حاول كامي في أعماله الأولى وفي قصة الغريب وإلى حد ما في أسطورة سيزيف) فلا بد له بالضرورة من أن يستقيط أحد طرفي هذه العلاقة ، إذ أن هذه العلاقة لا يمكن الشعور بها إلا في الوعي . ومعنى هذا أننا سنحاول عندئذ أن نستبعد « الفعل » لصالح « الحال » ، ونستبعد النشاط العقلي لنبقى على الإحساس الخالص . ومع ذلك فلن نستطيع أن نسلك كامي في عداد الإحساسيين والتجريبيين . حقاً إن عالمه هو عالم « الأجساد والنجوم » ، والصور والألوان والأنغام . ولكنه وإن كان يبدأ من الإحساس والمدركات والصور الحسية إلا أنه لا يريد أن يقيم منها مذهباً أو نظاماً يفسّر النزعة السيكلوجية فيها أو يبررها وذلك هو أهم ما يميزه عن أولئك التجريبيين والحسيين إن تجريبيته تظل تعاني من حكم ميتافيزيقي سابق ؛ فهو منذ البداية يعدها صادقة وكاذبة في آن واحد . إنه يتبع ، كما رأينا من قبل ، منهجاً ظاهرياً (فيزيولوجياً) يحاول به أن يصف الظواهر خالصة من كل حكم عقلي ، مبرأة من كل معرفة سابقة . ولكن هذا المنهج نفسه يظل معوقاً منذ البداية ، لأنه يؤكد الواقع وينفيه . ويرى بقاءه وزواله في آن واحد . هذه النزعة التجريبية لا يمكن أن يكون لها هدف آخر غير تبرير

الأخلاق الكمّية ، التي نعلم أن عالمها عالم محال ، وأن هدفها تمرّد محال كذلك^(١) . من هذا كله نرى أن الوعي بالمحال كان حاضراً على الدوام ، حتى في تلك اللحظات التي أردنا أن نقصر أنفسنا فيها على المعطى الخالص ، والتجربة المعاشة البحتة . غير أن الوعي بالمحال لم يكن ذلك الوعي الحقيقي الذي يعرف نفسه ويدرك حدوده وطاقاته . والأولى أن يقال إنه كان نوعاً من الانتباه الخالص للظواهر السابقة عليه : « إنني أتنفس السعادة الوحيدة التي أملك القدرة عليها — وعياً منتبهاً صديقاً . »^(٢) لذلك لم يكن التمرد ، الذي كان يكمن في الوعي منذ البداية ، تمرداً حقيقياً ، بل تمرداً محالاً ، كما سنوضح ذلك فيما بعد .

وهنا ينبغي علينا أن نلاحظ أن كامي لا يهتم بالتأملات الذاتية ولا يعبأ بالبحث الموضوعي عن الواقع الذي يقع وراء التجربة الواعية . إن ما يهيمه قبل كل شيء هو الاتصال الشخصي بالموجود . فالحقائق التي يريد أن يتوصل إليها ينبغي أن تكون من ذلك النوع الذي يمكن أن يقبض الإنسان عليه بيديه . ليست حقائق أبدية بل يمكن أن تفسد وتموت في نهاية الأمر^(٣) . والإنسان بعد كل شيء موجود من لحم ودم ووعي ، يحتل مركز الصدارة من تفكير كامي ، ويهيه حماسة الحياة وحرارة الانفعال بها .

ولكن ما هو هذا الوعي الذي تحدثنا عنه فطال الحديث ؟

إنه ليس من هذا العالم . ليس جزءاً منه ، كما تكون الشجرة بين الأشجار ، أو القطة بين الحيوانات^(٤) . وليس شيئاً من الأشياء ولا موجوداً من الموجودات . وقد نتصور حين نستحضر في أذهاننا العبارة التي أوردناها من قبل ونعني بها : « كل شيء يبدأ بالوعي ، وما من شيء له قيمة إلا من خلال الوعي^(٥) » أن في وسع الإنسان أن يعلو فوق العالم عن طريق الوعي ؛ ولكننا نخطئ التصور كما نخطئ في التقدير . ذلك أن الوعي لا يقف بمفرده ؛ فلا هو « الوعي الخالص »

(١) أندريه نيكولا ، المرجع السابق ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٢) الظهر والوجه ؛ ص ٩٦ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢٢ ؛ أعراس ، ص ٦٠ .

(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٤ .

(٥) أسطورة سيزيف ؛ ص ٢٧ .

الذى يتحدث عنه كانت ، ولا هو « الوعى المطلق » الذى تعتبر المثالية الألمانية أنه هو الوجود الحق ولا شىء سواه ، ولا يمكن أن ننسب إليه حقيقة ميتافيزيقية من أية نوع . فليس الوعى غير الاتصال بالعالم وبالوجد . إنه — إن جاز التعبير — هو عين الجسد المعذب واللحم المستسلم لمباهج الإحساسات الخالصة ، فعلى أعلى قمة النشوة يصبح اللحم واعياً^(١) . إن مجال الوعى هو اللحم وبعده لا يتعدى الجسد .

ولكن كيف يصبح هذا الوعى وعياً بالمحال ومن ثمّ وعياً بالتمرد ؟

(ب) الوعى بالمحال يفترض التمرد :

استطعنا حتى الآن أن ننبئ اللحظات التالية على طريق الوعى بالمحال^(٢) :
١ — الحياة عذاب وتمزق . ولكى يتاح للمحال أن يحيا ، دون الرضا به أو الموافقة عليه ، ينبغى أن يبقى الوعى حياً . وكان أن رفض الانتحار رفضاً حاسماً . وكان الموقف الوحيد الممكن لإزاء المحال هو مواجهته مواجهة تنبض بالتوتر وتفويض بالقلق والتمزق .

٢ — الحرية عناد وتحدى^(٣) . هى حرية « كما لو ... »^(٤) ، وأفقتها الممكن هو الحاضر ، باعتباره الجهة modalité الأساسية للزمن . والننى الحاسم للأبدية يتحول إلى تجربة وجودية « بالأبدية الغائبة » ، أبدية اللحظة العابرة . والوعى بالمحال يحرّر الإنسان من كل خضوع لمعنى متعال ويعلن عرس زواجه بالعالم . بهذا الوعى يرتبط رفض الإنسان لكل متعال (ترانسندنس) ولكل أمل فى ما هو خالد وباق وراء الزمان .

٣ — التمرد الذى يضع العالم فى كل لحظة موضع السؤال ، لا لكى ينكر هذا

(١) أعراس ٤ ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢) أسطورة سيزيف ٤ ص ٨٨ - ٨٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ٤ ص ٧٩ .

(٤) أسطورة سيزيف ٤ ص ١١٩ .

العالم أو ينفيه ، بل لكى يزداد له امتلاكاً وبه إحساساً ويبسط ذراعيه على التجربة بأكملها^(١) .

٤ — هذا التمرّد حاضر فى تفكير كاسى منذ البداية . ولقد رأينا كيف اجتمع الظل والنور واللا والنعم ، والننى والإيجاب ، وجب العالم واليأس من فئاته فى وحدة دياكتيكية متشابكة الأطراف . لقد استطاع أن يقول فى « أعراس » : « لست أرى ما يمكن أن يناله العقم من تمرّد ، ولكننى أشعر بوضوح بمقدار ما يضيفه إليه ويثريه به . »^(٢) وفى موضع آخر من نفس الكتاب وهو يتحدث عن فلورنسا فيقول إنها إحدى الأماكن الأوروبية التى فهم فيها كيف ينعس الرضا فى أعماق تمرّده^(٣) .

وقبل أن نستطرد فى هذا الحديث الذى سيأتى تفصيله فيما بعد نحب أن نسأل : ما علاقة الحال بالتمرّد ؟ هل يستبعد أحدهما الآخر أو يكمله وهل يمكن ردّ أحدهما إلى الآخر ؟ وكيف لنا أن نفهم أن التمرّد كان كامناً على الدوام فى أعماق الشعور بالحال ؟

لقد رأينا كيف ينشأ الحال فى نهاية المطاف عن وعى بالحدّ ، الحدّ الذى يصطدم به الإنسان فيضطرب إلى الإحساس بمحدوديته أمام اللامتناهى . بالأسوار الغاشمة المعتمة التى يرتطم بها فى كل مرة يحاول فيها أن يبحث عن الوحدة والوضوح فى عالم يسوده الاضطراب والظلام . فالإنسان يعى وجود هذا الحدّ حين يدرك من ناحية ما هو بالفعل (غربته فى العالم ، موته الذى لا مفرّ منه ، علاقته الشخصية الغائبة بالموجود ، معرفته النسبية الجزئية . . إلخ) ، ومن ناحية أخرى ما ليس عليه ولكن يتمنى أن يكونه أو يصل إليه (الوحدة ، المعرفة الكلية ، إلف العالم ، الوضوح . . إلخ) . فالحال إذن فى جوهره هو الوعى الناصع بحدّ يفصل بين الإنسان كما هو كائن ، وبينه كما يشتهى أن يكون ؛ أى بين النسبى المحدود ، وبين المطلق الشامل . وعن هذا التناقض الذى يفرّق بين ما هو كائن وبين ما لم يتحقق (أو لن يتحقق) له كيان ، نشأت ضرورة تحديد « أسوار الحال » .

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٧٧ .

(٢) أعراس ؛ ص ٨١ .

(٣) أعراس ؛ ص ٩٢ .

ولقد رأينا كيف أن كل محاولة تهدف إلى الوصول إلى المطلق محاولة لا تنتهى إلى الإخفاق فحسب ، بل إنها أشبه بقفزة المنتحر ، بل لعلها أن تؤدي كذلك إلى القتل والجريمة (كما يشهد بذلك كاليجولا ومارتا) . على الإنسان إذن أن يحيا مع متناقضاته خلف الأسوار ، وألا يحاول تجاوزها إلى ما وراءها . وأن يقنع بما هو كائن وما يمكنه أن يكون . هذه القناعة لا تعنى العزوف أو الصمود . فالإنسان الذى يفاجئه الإحساس بقدره المحال وهو يسير ذات يوم على منعطف طريق ليس حتماً عليه أن يلعن قدره أو يذوق مرارته . إن كل ما يحس به هو ظلم هذا القدر المحال ، وكل ما يملكه هو أن يرفضه . فمن طبيعة المحال ومن أخص خصائصه أن يرفضه الوعى . وعلى هذا الرفض يقوم التمرد ، الذى يقوم بدوره على الوعى الناصع بالمحال وحدوده .

ونستطيع أن نسأل الآن إن كان الوعى الناصع هو شرط التمرد ، أو إن كان الوعى يتمّ أول ما يتمّ عن طريق فعل التمرد نفسه . وعلينا قبل الإجابة على هذا السؤال أن نؤكد أهمية النصوع Lucidité ، فالنصوع ينبغى دائماً أن يفهم على أنه هو الوعى الباهر الشفاف بالمحال وحدوده التى عاهد نفسه بالوقوف عندها . فى هذا النصوع تتحد الحرية والتمرد وعاطفة الحب للحياة ، وفيه يرى كأمى قيمة الإنسان وكبرياءه . فالوعى الناصع بالمحال هو الذى يستثير التمرد العنيد المتحدى لهذا المحال نفسه . ولولا نصوع الوجدان لغرق الناس « بغيون مغمضة مهزومة » فى سبات أسود كثيب ، على نحو ما جرى لهم فى رواية « الوباء » . فالنصوع تحرر من حالة فقدان الوعى السلبية وانطلاق من كل ما يشلّ الوعى ويثقل الوجدان ؛ من عدم المبالاة ، من إيقاع الحياة اليومية الرتيب ، من الأمل والعزاء ، من الاستسلام لقدر محتوم ولكنه ظالم .

ونعود إلى سؤالنا الأول فنقول إننا لا نستطيع فى الواقع أن نفصل التمرد عن الوعى الناصع . إنهما معاً يمثلان كلا لا يتجزأ . فى وسعنا أن نقول إن الوعى الناصع بالمحال يؤدي إلى التمرد ، وفى وسعنا كذلك أن نقول إن التمرد هو الخطوة الحاسمة على الطريق المؤدى إلى الوعى الناصع . ومع ذلك فلا بد من القول بأن هذا التقرير سابق لأوانه . إننا لم نبين بعد على وجه التحديد ماهية التمرد الذى نتحدث عنه .

وسنحاول الآن أن نتحدث عما نسميه « بالتمرد المحال » تمييزاً له عن التمرد الحق الذى سيأتى الكلام عنه بالتفصيل فى فصل قادم . فما هو هذا التمرد المحال ؟ سنحاول الإجابة على هذا السؤال بتحليل موجز لطبيعة الوعي فى قصة « الغريب » ، والإشارة إلى ما نسميه بمنطق المحال عند كاليجولا ، فى مسرحية كامى المعروفة بهذا الاسم .

(ح) القول فى قصة « الغريب » :

يقول كامى إن مرسو — وهو الشخصية الرئيسية فى روايته القصيرة « الغريب » — عندى إنسان مسكين عار ، يحب الشمس التى لا تترك وراءها ظلاً^(١) . والحق أن مرسو تتجسد فيه « الحساسية بالمحال » التى عرضها علينا المقال الفلسفى المطول « أسطورة سيزيف » . فشخصية مرسو إذ يصف لنا هذا الإحساس الذى لا سبيل فى الحقيقة إلى وصفه ، تعدّ من هذه الناحية ، كما يقول سارتر بحق ، تطبيقاً لنظرية رواية المحال . إنها تبين لنا لماذا يتمسك كبار الروائيين بالظواهر العينية المعطاة ، ولماذا يعبرون عن أنفسهم بالصور المحسوسة Images بدلاً من التأملات والأحكام العقلية والمنطقية . وهى بهذه المثابة تعبير عن فكر محدود متناه ، متمرد بطبيعته . فرسو حين يسلم نفسه للمعطيات الخالصة ، وللتجربة الحية المباشرة يرفض فى الحقيقة كل أنظمة التفسير والتعليل ، ويلقى بنفسه ، إن جاز التعبير ، فى صحراء خالية من كل دلالة أو معنى . ما من شئ له قيمة بالنسبة إليه غير الواقع الحاضر المتعين ، باعتباره سلسلة من اللحظات المنفصلة العابرة . وحيث لا يكون ثمة معنى ولا دلالة ، فإننا نجد أنفسنا فى مملكة غنية بالصور والألوان والمشاعر لا يربطها رابط ولا توحد بينها فكرة . كل شئ مهمما تضاءلت قيمته تصبح له قيمة متميزة ، وكل صورة وإن بدت منفردة منعزلة يكون لها شأنها ومعناها .

إن مرسو يتحدث عن نفسه كما لو كان هو « الآخر » ، والأنا عنده تصبح كما لو كانت « هو » . كل عبارة ينطق بها تقف وحيدة منفردة ، لا تربطها

(١) عن مقدمة الطبعة المدرسية الأمريكية لرواية الغريب ، ص ٨ ، نيويورك ١٩٥٥ ، ايلتون

بالعبارة التي تليها علاقة سببية ، ولا يجمعها وإياها جامع معنى أو دلالة : إن العبارات أقرب إلى أن تكون إيماءات حركية من أن تكون وحدات لغوية أو فكرية ، لأنها تصبح مجموعة من المشاعر والمدرجات المستقلة بنفسها ، وضعت إلى جانب بعضها البعض ، لا ينتظمها نسق فكري محدد . وبين كل عبارة وأخرى هوة من الصمت ، والعدم .

إن مرسو يظلّ في القسم الأول من الرواية ، وحتى يصدر الحكم عليه بالإعدام ، فاقد الوعي بالمحال . وإذا كان هذا الوعي بالمحال يخالج أحداً فهو يخالج القارئ الذي يحرفه هذا الإحساس اليائس الغريب بالمحال ، والذي لا يستطيع أن يتشبه بمرسو أو لا يريد أن يتشبه به . وإذا كان لابد من الكلام عن الوعي عند مرسو ، فهو في هذه المرحلة نوع من الانتباه المباشر ، أشبه ما يكون بجهاز الإسقاط^(١) الذي نسميه بالفانوس السحريّ ، يستلظ ضوءه في كل مرة على صورة تختلف عن الصورة التي قبلها . وتظل الصور مفككة معزولة عن بعضها البعض ، كما نرى في شريط سينمائي . لا تجمع بينها رابطة عليّة . ولعل هذه الهوى الموحشة الصامتة التي تفصل بين الصور والعبارات ، وتجعلها تقف كالمخلوقات العارية المرتعشة في برد الشتاء ، هي السبب الذي نحسّ من أجله عند قراءة هذه الرواية بالوحدة العميقة الجارفة .

إن مرسو يهب نفسه للتجربة الخالصة ، للسعادة التي تمنحها اللحظة المباشرة ، وكأنه طفل كبير يفتح عينيه لأول مرة على براءة النور ويفرح من قلبه بعرس الألوان ويرتعش لنبض الحياة في كل الموجودات . لقد ألقى به في عالم لا يعرفه ، وحكم عليه بالحياة في مجتمع لا يفهم لغته ، وارتبط مصيره بأناس تبدو له أفكارهم وتصوراتهم وعاداتهم شيئاً غريباً لا يستطيع ولا يريد أن يألفه . إنه يحيا كالغريب بين غرباء . وهو بالنسبة لنا ، نحن الذين نقرأ عنه ونتتبع قدره ، إنسان غريب أيضاً ، لا نعرف له موضعاً يناسبه في أنظمتنا الجاهزة من القيم والمعايير . إننا نحس بغرته وبراعته في آن واحد . ولكنه إحساس يختلط فيه السخط والخوف والرتاء . فنحن لا ندري ماذا نفعل إزاء هذا الإنسان المدهش الذي يبدأ من الصفر ويريد ألا يتحوّل عنه .

(١) أسطورة سيزيف ، ص ٦٣ .

والحق أن مرسو لإنسان يرى بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . وقمة براءته وتهمته في وقت واحد هي أنه عاش حياته حتى الآن بغير أن يثير الريبة من ناحيته في نفس إنسان . إن الرصاصة التي تنطلق من مسدسه لتردى الأعرابي قتيلا هي التي تفتح الأعين عليه . هذه الجريمة التي ألقت بها الصدف العمياء في طريقه هي بالنسبة لوكيل النيابة نتيجة لا بداية . لقد سلطت الأضواء على حياته التي قضاه حتى الآن في غير اكتراث ، وتصبح السجارة التي دخنها بغير قصد منه أمام تابوت أمه المسجاة في ملجأ العجزة ، والدموع التي لم يذرفها وهم يوارونها التراب ، واللمحظات القليلة التي تسلل فيها النوم إلى جفونه ، والفيلم الذي شاهده في صحة حقيقته بعد ذلك بأيام قليلة ، كل ذلك يصبح جريمة لا يريد أحد أن يغفرها له . لقد كان مرسو إذن مجرمًا عريقًا في الجريمة . وذنبه الأكبر أنه لم يعتقد في « الذنب » أو لم يفهم له معنى ، وأنه ظل يقف من مواضع المجتمع وتقاليده مرقف من لا يبالي بشيء . إنه الآن في نظر المحقق والقاضي « وحش » و « عدو للمسيح » . ويظل مرسو يراقب القضية وكأنهم يحاكمون إنساناً آخر لا تربطه به صلة . ويظل الوعي بالحال راقدًا في نفسه لا يستيقظ . ومع أن هذا الفرد الوحيد يصطدم بالمجتمع ، ممثلاً في أشخاص المحقق والقضاة والمحلفين وقسيس السجن وكل القيم الأخلاقية التي يدافعون عنها من عدالة وواجب رجب ووفاء . . إلخ ، فإن هذا الإحساس بالحال لا يصل عنده إلى مرحلة الوعي . إن كل كلمة يقرأها مرسو تشف عن إحساس وعن صورة وراءها ، في حين أن كل كلمة ينطق بها المحقق تدل على معنى أو تصور أو شكل من أشكال النظام المدني والاجتماعي . ويبقى مرسو غريباً أمام نفسه وأمام المجتمع الذي يتهمه ويشده إلى المقصلة .

ولكن حكم الإعدام يسقط كسيف الجلاء . ويزوره قسيس السجن في زنايته . ويصطدم مرسو به فيستيقظ الوعي بالحال الذي ظل كامناً فيه . وبينما يتشبث مرسو بسعادة من هذا العالم ، نجد القسيس يعده بسعادة أخرى في عالم آخر ، ويزين له « القفزة » التي حرّمها على نفسه الإنسان الذي يعيش في الحال ويخلص له ^(١) . ويرفض مرسو هذا الأمل السهل ، وينقض على القسيس ليصرخ به :

(١) الغريب ، ص ١٥٦ .

إن كل اليقين الذى تعدنى به لا يساوى شعرة واحدة فى رأس امرأة . إن تمردّه ليس هو التمرد الحق الذى يثور فيه الإنسان باسم إخوته جميعاً من البشر ، ولا باسم الطبيعة الإنسانية ، بل هو تمرد باسم السعادة الأرضية التى تتمتع بها حتى هذه اللحظة دون أن يدرك : « أحسست أننى كنت سعيداً وأننى لم أزل سعيداً »^(١) . إنها هى بعينها تلك السعادة التى تحدث عنها كامى فى « أعراس »^(٢) ، والتى تنبع من التعاسة المتصلة .

بقى مرسو حياته وحيداً غارقاً فى وحدته . لم يستيقظ لإحساسه بوجود الآخرين إلا وهو على عتبة الموت . إنه الآن يفكر فى أمه ، التى آثمها بأنه لم يحبها ، كما يفكر فى الناس ، الذين سيموت بينهم . إن أقصى ما يتمناه اليوم ، لكى يقل إحساسه بأنه وحيد ، أن يرى فى طريقه إلى المقصلة عدداً كبيراً من المتفرجين « يستقبلونه بصرخات الحقد »^(٣) .

(د) منطق المحال عند كاليجولا :

تتجسد فى شخصية كاليجولا ، فى مسرحية كامى المعروفة بهذا الاسم ، تجربة الإنسان الذى يملك القوة التى تمكنه من أن يحول منطقة المحال إلى واقع فعلى . فالمحال عنده ليس مجرد شعور أو عاطفة ، بل فكرة فلسفية تسيطر على كيانه . لقد اكتشف كاليجولا فجأة ، على أثر وفاة شقيقته أو حبيبته درزيللا ، أن العالم محال . هذا الاكتشاف الذى توصل إليه يلخصه فى هذه العبارة : « الناس يموتون وهم ليسوا سعداء . »^(٤) حقاً أن الناس لا يعلمون شيئاً عن هذه الحقيقة البالغة البساطة والوضوح ، الحمقاء إلى حد ما . غير أن كاليجولا يملك « الوسائل » التى يستطيع بها أن يجبرهم على أن يعيشوا فيها . كاليجولا يرى أن العالم محال ، وأن كل شئ قد خلا من المعنى والغاية . وحيث لا يكون لشيء من معنى ، يصبح كل شئ سواء (فعظمة روما تتساوى

(١) الغريب ، ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٢) أعراس ، ص ٨٤ .

(٣) الغريب ، ص ١٥٩ .

(٤) كاليجولا ، ص ١١١ .

لديه مع أوجاع النقرس التي يحس بها رئيس البلاط في قصره كما يصبح كل شيء مباحاً . والذي يبيع لنفسه كل شيء يتوهم أنه حرّ من كل شيء . وهنا تكمن حرّية كاليجولا الفاسدة ؛ حرّيته في أن يجعل المستحيل ممكناً ، أن يقبض على القمر بيديه ، ويأمر الشمس أن تغرب في الشرق ، ويمنع الناس من أن يموتوا . هذه الحرّية المستحيلة التي لا تعرف حدودها تجعله يقول : « أنا الحرّ الأوحّد في الإمبراطورية الرومانية بأسرها »^(١) ، وهي التي تجعل التعسف يحكم في مكان القانون . إن القوة التعسّفية هي الوسيلة الوحيدة التي يريد بها كاليجولا أن يوقظ الناس من سبات عاداتهم ويضعهم وجهاً لوجه أمام مصيرهم . ولقد كان في الإمكان أن تكفي هذه القوة في إيقاظ الوجدان لو أنها تقيّدت بالحدود التي وضعها لنفسه الإنسان الذي يعيش في الحال ، أعني لو أنها تقيّدت بحدود الممكن وحده دون أن تحاول أن تتعدها . كان في استطاعة هذه القوة المتعسّفة أن توقظ وجدان الناس ، ولكنها ما كانت لتستطيع أن تحقق ما يريد منها كاليجولا ، ولا أن تسير مع منطقته إلى نهايته .

كيف السبيل إلى تمييز الممكن عن المستحيل ؟

لعلّ هذا هو السؤال الأساسي الذي نسي كاليجولا في غمرة يأسه وطموحه أن يوجهه إلى نفسه . إنه يحسب أن التجربة رحدّها هي التي تستطيع أن تعطيه المعيار الذي يفصل بينهما . هذا الوهم يدفعه إلى أن يسير بمنطقه الحال إلى نهايته : « المنطق ، يا كاليجولا ، المنطق ينبغي أن يتابع طريقه ! »^(٢) وهكذا يحسّ في نفسه بالحاجة التي تلحّ عليه أن يدرك المستحيل ، أن يمدّ ذراعه فتلمس القمر ، أن يصل إلى السعادة والخلود ، إلى شيء ربما كان طائشاً مجرداً من كل معنى ، ولكنه ليس من هذا العالم^(٣) . إنه يريد أن يغيّر نظام الأشياء ، يريد من الشمس أن تغرب في الشرق ، ومن العذاب أن يخفى من أرض البشر ، ومن الموت

(١) كاليجولا ، ص ١٢١ .

(٢) كاليجولا ؛ ص ١٧٦ .

(٣) كاليجولا ؛ الفصل الأول ، المشهد الرابع ، ص ١١١ .

أن يكفّ يده عن الناس^(١) . وهكذا يستطيع أن يقول : « إن فائدة القوة تكمن في أنها تتيح للمستحيل أن يحقق بعض الإمكانات » وأن يقول « إن حرّتي لم يعد لها حدّ تقف عنده » ، بل أن يذهب إلى حدّ الادعاء بأنه « ما من شيء في هذا العالم ، ولا في العالم الآخر يمكن أن يقاس بمقياسي »^(٢) .

يريد كاليجولا أن يبرهن على حرّيته المطلقة ، وينظم عدم اكترائه ، فيلقى بالناس في أتون من العذاب ، إنه يخلق مجاعة ضارية ، وينتهك حرّيات النساء أمام عيون أزواجهن . ويريد كاليجولا أن يمتلك الناس كل الامتلاك فيأمر بقتلهم ، ذلك « لأن الناس الذين قتلناهم ، يصبحون معنا »^(٣) إنه يعتقد أنه لو استطاع أن يدرك المستحيل وأن يضمّ القمر بين يديه ، فسوف ينجو الناس من الموت . غير أنه يأمر بأن يموت الناس لكي يحول دون الموت ، سبب تعاستهم الرئيسي ، وبذلك يناقض نفسه بنفسه . ولكن المستحيل لا يتمّ على ظهر الأرض ، وكاليجولا لا يستطيع أن يلمس القمر بيديه ، وهو لذلك يصرخ مادّاً ذراعيه نحو السماء ، لكي يهرب من وحدته . إنه يقوم على المستوى الفرديّ العدميّ بما سوف يقوم به الوباء على المستوى الجمعيّ — الميتافيزيقيّ .

وترفق الناس حياة الدّلّ والخطر التي يضعهم فيها كاليجولا فتوقظ فيهم صحوة الوجدان . ولكنها صحوة من سبات الجهل والغفلة ، لاصحوة الوعي الحقيقي التي يمكن أن تدفعهم إلى التمرّد . إن بعضهم يعلن رضاه بالحال واستسلامه له ، أغنى إلغاءه لوجود المحال نفسه (إذ المحال لا يحيا إلا بمقدار ما نعلن سخطنا عليه وتحدينا له) . وهم باعترافهم بالحال يتنكرون للتمرّد ، حتى يصل بهم الأمر إلى الحد الذي يجعلهم يرفعون القيصر الرومانيّ — الذي يتجسد المحال الآن في شخصه — إلى مصاف الآلهة ، هؤلاء الانتهازيون الضعاف لا يفعلون ذلك عن إرادة شريرة ، بل عن جهل أو غفلة . وأما الفريق الآخر منهم فهم يدبرون مؤامرة على حياة القيصر ، لأنهم يكرهون السعادة المستحيلة ويخافون منها . يقول « كيريا » موجهاً كلامه لكاليجولا : « لأنني أحسّ في نفسي بالشوق إلى أن أحيأ وأن أكون سعيداً ، وفي

(١) كاليجولا ؛ الفصل الأول ، المشهد الحادي عشر ، ص ١٢٣ .

(٢) كاليجولا ؛ ص ٢١٠ .

(٣) كاليجولا ؛ ص ١٥٧ ، وسوفهم ؛ ص ٩٤ .

رأى أن الانسان لا يستطيع أن يصل إلى شيء منها إذا سار في المحال إلى أقصى مداه»^(١) ، فليس في استطاعة أحد من الناس أن يتبع هذا المنطق المحال ويهتأ مع ذلك بالحياة أو يبلغ السعادة .

و « كيريا » كذلك لإنسان يعيش في المحال . ولكن الشيء الذي يميزه عن كاليجولا هو أنه يرفض أن يسير مع منطق المحال إلى نهايته . إنه يؤمن بإمكان الحياة في المحال ، ولكنه يؤمن كذلك باستحالة البرهنة عليه . وهو بذلك يبقى على إخلاصه للمحال ، فيعترف بحدوده ، ولا يحاول أن يتخطى أسواره . لقد عرف كيريا أن منطق كاليجولا لا بد أن يؤدي به إلى القتل في صورتيه : الانتحار والقتل بالجملة . ولقد عرف أيضاً أن الحقائق الواضحة البيّنة بذاتها (والمحال لا شك إحدى هذه الحقائق) لا تفسر إلا بذاتها ومن ذاتها ، وأنها لا تحتاج إلى قيمة خارجية عنها للاستعانة بها على تفسيرها ، فوضع قيمة كهذه يشبه الإقدام على « القفزة » التي حرّمها على نفسه لإنسان المحال . والإقدام على مثل هذه القفزة ليس مجرد مسلك فاسد في الفكر والشعور كما رأينا فحسب ، بل هو قبل كل شيء جريمة لا تغتفر . وسنرى كيف أقدمت نظم الطغيان السياسي المختلفة على مثل هذه الجريمة حين جعلت للتاريخ قيمة مطلقة (كما في التأكيد المطلق عند الماركسية) ، أو حين جرّده من كل معنى وقيمة (كما في النفي المطلق عند الفاشية والنازية)^(١) . إن كلا النظامين ينتمى إلى الانتحار أو إلى القتل بالجملة تبعاً لتأكيد المعنى التاريخ أو نفيه عنه . وكلاهما ينبع عن رعى غير حقيقى بالمحال ، إذ الوعى الحقيقى به لا بد وأن يؤدي في نهاية المطاف إلى التمرد الحق ، أى التمرد المعتدل .

وإذن فالسعى إلى المستحيل يحمل في ذاته خطر إلغاء تلك الحقائق التي تأدت عن الوعى الناصع بالمحال ونفى كل قيمة عنها . وسعى كاليجولا إلى المستحيل يحمل في ذاته أيضاً خطراً لا ينفصل عن ذلك ، هو خطر اعتبار الناس جميعاً مذنبين ، سواء في ذلك الذين يقدّمون فعله فينفون ويدمّرون ، أو الذين يتمردون عليه فيضطرون إلى الإقدام على الجريمة . « أنا في حاجة إلى مذنبين . وهم جميعاً في

(١) كاليجولا ؛ ص ١٧٩ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٥٤ - ٧٥ ، ٨٤ - ١٠٥ .

نظري مذنبون . « هكذا يقول كاليجولا . ويستطرد في منطقته الذى يتألف في مجموعة من أقيسة خاطئة خادعة فيقول : كل من يذنب يموت . وكل من هو من رعية كاليجولا فهو مذنب . إذن فالجميع مذنبون . ينتج عن هذا أنهم جميعاً محكوم عليهم بالموت . إن المسألة مسألة زمن فحسب^(١) .

ولكن كاليجولا ، على الرغم من كل ما يؤكد ، لم يسر في منطقته المحال إلى آخر نتائجه ، فلو فعل لكان لزاماً عليه أن يقدم على الانتحار . لقد عجز كاليجولا عن تحقيق المستحيل وظلّ وحيداً طول حياته ؛ لم يلمس القمر ولم يدرك الخلود .

أما « مارتا » (بطلّة مسرحية سوء فهم) فهي الوحيدة التى سارت مع منطق المحال إلى آخر مداه . إنها تكتشف بعد أن قتلت أخاها أنها فقدت السعادة إلى الأبد ، وفقدت معها البحر والشمس . ولكن المحال لا ينفصل عن السعادة ، أعنى أن المحال لا سبيل إلى احتماله إلا حيث تكون السعادة ممكنة — وإذا كانت قد فقدت السعادة ، فقد فقدت معها المقدرة على الوقوف في وجه المحال ، ولم يبق أمامها إلا الانتحار^(٢) . بهذا تكون « مارتا » قد تجاوزت الحدّ الذى يتبين لنا بالوعى الناصع بالمحال ، وأقدمت على « القفزة المميّنة » التى لابد أن تنتهى بصاحبها إلى الموت .

إذن فالوعى الحق بالمحال ، وبالتالي بالتمرد ، لم يشرق بعد عند كاليجولا ولا مارتا ولا مرسو . فعلى الرغم من أن مرسو يحيا حياة « محالية » بحثة ، حتى ليتنى قبل أن ينفذ فيه حكم الموت لو أمكنه أن يعود فيحياها مرة ثانية ، وبالرغم من أن مارتا وأمها بعد أن قتلا الأخ والابن يقفان على هاوية المحال ويثبتان أعينهما في أعماقها ، وبالرغم كذلك من أن كاليجولا لا يهب عاطفته وحياته كلها للمحال ، فإنهم جميعاً يجعلوننا نحسّ بجو المحال دون الوعى الحقيقى به . حتى سيزيف ، الذى يشهد « بالعزة الميتافيزيقية » التى تجعل الإنسان يحتمل محالّة العالم والذى يواجه قدره الظالم بوجدان ناصع ووعى مضىء ، لم يزل محصوراً في دائرة هذا التمرد

(١) كاليجولا ؛ ص ١٢٤ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢٩ .

الفردى الذى سميناه بالتمرد المحال . فتمردّه كره للموت وحماس للحياة فى وقت واحد ، نفى للآلهة وتحد للمحال . إنه فى وقفته الوحيدة على قمة الجبل الوحيد ، لا يجد ملجأ يأوى إليه إلا قرارة جرحه ، ودفعه للصخرة إلى قمة الجبل وتركها تسقط إلى الوادى لكى يدفعها من جديد ، فى فعل عايب لا جدوى منه ولا نهاية له . إن سيزيف لا يعرف التمرد الحقيقى . الذى هو فى جوهره احتجاج على قدر ظالم غير مفهوم . ذلك أنه لا يحتج ، بل يحتمل ، لا يثور ، بل يعاند . ووعيه الناصع الذى يجعله يواجه المحال ويتحدّاه هو الذى يبرر لنا أن نتحدث عن تمردّه « المحال » الذى لم يصل بعد إلى مستوى التمرد الحق .

تستوى فى هذا نماذج المحال (سيزيف : الممثل ، العاشق ، الفنان) والغريب (مرسو) ، والقاتلتان (مارتا وأمها) وكاليجولا . إن التمرد عندهم جميعاً ليس إلا عاطفة متحمسة للحياة ، وعناداً ، ورفضاً مريراً لكل عزاء يأتى من « فوق الطبيعة » ، وكبرياء تجعل الإنسان يؤكد قيمة حياته بالتحدى والعناد والإصرار . إنهم جميعاً يدورون حول تجربة المحال كتجربة « نادرة » ، شخصية ، مباشرة ، يعانها الفرد وحده ، دون أن يستطيع تجاوز الأفق الفردى الذى تتحرك فيه ، ودون أن تتمكن من إدخال عنصر « الآخر » إليها . ولذلك كان تمردهم الفردى هو ماسميناه بالتمرد المحال ، تمييزاً له عن التمرد الحقيقى الذى يحرّر الفرد من وحدته . هنالك تصبح الخطوة الأولى التى يقوم بها العقل الذى تصدمه غربة العالم هى الاعتراف بأنه يشارك جميع الناس فى الإحساس بهذه الغربة . . . ويصبح الداء الذى كان يعانیه فرد بمفرده وباء مشتركاً^(١) .

هذا التمرد الحقيقى الذى عرضه كامى عرضاً فلسفياً فى كتابه « المتمرد » (١٩٥١) قد صورته من قبل تصويراً شاعرياً فى روايته « الوباء » وفى مسرحيته « حالة حصار »^(٢) .

(١) المتمرد ؛ ص ٣٦ .

(٢) راجع فى هذا كله أيضاً مقالين لكاتب السطور بعنوان : وداع ألبير كامى ، المجلة ، مارس ١٩٦٠ ، وقبل أن يفوت الأوان ، نظرات فى روايات ألبير كامى ، مجلة الكاتب ، أغسطس ١٩٦٣ .

الانتقال إلى التمرد

(أ) الوعي في مسرحية « حالة حصار » .

(ب) الوعي في رواية « الوباء » .

١ - تصور هذه المسرحية سكان المدينة الأسبانية كاديز الذين يعيشون حياتهم الطبيعية الحصبة فاقدى الوعي مسلمين بها تسليماً لا يقبل المناقشة ، في ظلّ نظام تقليدى عاجز لا أثر له ، يمثله الحاكم والقاضى والكنيسة . وذات يوم ينشب الوباء مخالبه في جسد المدينة ، فيفرض عليها نظاماً بيروقراطياً جامداً مجرداً كأنه القدر . ويحطم الوباء حياة المدينة كما حطم طغيان كاليجولا مدينة روما ، فيشلّ الوجدان ، ويقتل الحرية والحب والمغامرة . وتصبح العدالة انتقاماً ، والحب كرهاً ، والشرف جبناً ، وينقطع تيار الحوار الإنسانيّ الذى يعبر به البشر عن مخاوفهم وآلامهم ، عن أحزانهم وأفراحهم ، عن أسئلتهم وأجوبتهم . ويسود حكم الصمت ، أعنى حكم المونولوج . ويظل هذا الحكم سائداً حتى يتشجع الطالب والعاشق الشاب ديجو فيصرخ صرخة الاحتجاج والتمرد ، وينزع القناع عن وجهه ، ويحرر سكان المدينة من خوفهم ، وينقذ حبه ، بعد أن يدفع حياته ثمناً له .

إن التمرد على المحال (ممثلاً في صورة الوباء) يتجسد في شخصية ديجو . إنه يزيل أكوام الكسل والخوف وعدم الاكتراث ويؤجج شرارة الحياة والقوة والحرية في نفوس سكان كاديز . لقد سقط شعب كاديز ضحية نظام سلبيّ مجرد ، كما حدث من قبل لحاشية كاليجولا لسكان مدينة أوران (في رواية الوباء) . وكان يكفى أن يقهر واحد منهم خوفاً من الموت لكى يصل إلى درجة من الوعي تندلع منها شرارة التمرد . تقول سكرتيرة الوباء : هل ما زلت تحسّ بالخوف ؟ فيجيبها ديجو قائلاً : لا ، وتردّ عليه السكرتيرة قائلة : إذن فلست أملك شيئاً ضدك^(١) . إن « ديجو » غاز كذلك الذى تحدثنا عنه في « نماذج المحال » ،

(١) حالة حصار ؛ ص ١٧٩ .

يتغلب على الموت في نفسه وفي نفوس من يشاركونه في الحياة والمصير ، لا عن غرور أو كبرياء ، بل عن وعي بموقفه اليائس الذي لا مخرج منه ، الذي يزيد فيه الموت من وطأة الظلم^(١) . إن المتمرد الشاب ديجو لا يريد أكثر من أن يكشف لسكان مدينته عن معنى قدرهم الذي خلا من كل معنى . إنه يريد أن يوقظ حياتهم التي غاصت في السلبية واللاوعي ، وعدم الاكتراث . تمرده دعوة إلى الوعي الناصع بالحال ، وحث لهم على تحدّيه وجهاً لوجه ، والتصدّي له وعدم الهروب منه . فتعليم الناس أن كل شيء محال ، معناه في الوقت نفسه التمرد على حكم الوباء ، والتغلب عليه في الوجدان قبل الانتصار عليه في الواقع . ذلك لأن الوباء سيطر يفرض سلطانه المتعسف المجرد ما بقي الناس في كاديز ينعمون في سبات من فقدان الوعي . وهو يستطيع أيضاً أن يحافظ على سلطانه لو استيقظ الناس من نعاسهم واختاروا العدمية الميتافيزيقية (التي تتمثل في شخصية نادا — ومعناها العدم في الأسبانية) موقفاً لهم .

ليس فقدان الوعي مجرد نقص في درجة الوعي بقدر ما هو نقص في الوعي بمحاكية العالم وعدم جدواه . إنه يمثل ذلك الأفق الضبابي الغائم الذي تدور فيه كل المغامرات الميتافيزيقية العدمية (مثل الانتحار الذي تقدم عليه مارثا وأماها ، ومثل القتل بالحملة الذي يأمر به كاليجولا وينظمه الوباء . ولذلك نستطيع أن نسمي الانتحار ، الذي يرفضه كامي في « أسطورة سيزيف » ويسميه بالهروب والنكوص ، نقصاً في الوعي الناصع بالحال . إن كل نقص في نصوع الوعي فهو في الوقت نفسه نقص في الوعي بالحال وبالتالي عقبة تحول دون التمرد . إن نصوع الوعي بالحال شرط للتمرد ، كما أن التمرد نفسه شرط لنصوع الوعي .

(ب) يحسّ سكان المدينة الجزائرية البائسة أوران ، كما يصفهم لنا راوية الوباء الطبيب ريو ، إحساساً ضئيلاً بالواقع . إنهم لا يشعرون بالخير ولا بالشر ، وهذا ما يسمح للوباء بأن ينتشر بينهم ، ويتمكن شيئاً فشيئاً من نفوسهم وأبدانهم . إنه ينظم الشرّ في الحياة الإنسانية حتى يصبح نظاماً متماسكاً البناني ، يقوم على العذاب ، والموت ، والفراق ، والخوف ، والوحدة . وهو يدمر كل ما هو خير في

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢٣ .

هذه الحياة : الحرية والأمل والتعاطف والحب . ويزحف فتستسلم له المدينة التي استسلمت قبله لحالة من السلبية وفقدان الوعي . وينتشر مملاً كالنجر يد^(١) يفضح نفسه بعلامات سلبية^(٢) . وليس الوباء مجرد رمز لشر يصيب المدينة من خارجها ، بل هو النتيجة المنطقية الأخيرة لتلك القيم السلبية التي عاشت كامنة في ضمير سكان أوران^(٣) ، وانطوت في موقفهم السلبي الذي فقد كل عناصر الوعي والمقاومة . وسواء كانت نظرتنا إلى الوباء نظرة فردية أم سياسية أم اجتماعية أو ميتافيزيقية ، فإن الرمز الذي يعبر عنه يؤكد الارتباط الضروري بين الشر وبين النقص في مستوى الوعي والوجدان .

إن الوباء في نظر تارو والدكتور ريو — وهما الشخصيتان الرئيسيتان في هذه الرواية — هو في جوهره موقف لا مخرج منه^(٤) ، ينبغي مواجهته بالوعي الناصع العنيد . إنه ، كالحال عند سيزيف ، عود على بدء^(٥) لا نهاية له ولا جدوى من ورائه . إنهما يكافحانه بكل ما يملكان من قوة ، على الرغم من إيمانهما بأن جرثومة وباء الطاعون لا تموت ولا تختفي كل الاختفاء^(٦) ، وأن الإنسان سينهزم في نهاية الأمر دائماً أمام سلطان الوباء الذي لا يهزم . كلاهما يرفع راية الكفاح على طريقته ؛ فريو يمارس مهنته كطبيب في شرف وأمانة (إن الوسيلة الوحيدة لمكافحة الوباء هي الأمانة)^(٧) . ويرفض حتى الموت أن يحب الخليفة التي يتعذب فيها الأطفال^(٨) ، وتارو يصمم على أن يرفض كل ما يقتل أو يبرر القتل . إنهما يقفان أمام هذا المحال الجديد وجهاً لوجه ، ويرفضان أن يفرا من أمامه أو يحنيا له رؤوسهما^(٩) ، وهما بموقفهما هذا يرفضان كذلك أن يعيشا في العدمية الميتافيزيقية التي تعيش فيها شخصية يائسة مثل كوتار ، كما يباين أن يقفزا القفزة

(١) الوباء ؛ ص ٨٤ ، ٢٥٦ .

(٢) الوباء ؛ ص ١٣٠ .

(٣) جرين برى ؛ كامي — مطبعة جامعة رنجرز ، نيو برونشفيك ، ١٩٥٩ ، ص ١١٥ .

(٤) الوباء ؛ ص ٦٣ .

(٥) الوباء ؛ ص ١٤٩ .

(٦) الوباء ؛ ص ٢٨٣ .

(٧) الوباء ؛ ص ١٥١ .

(٨) الوباء ؛ ص ١٩٩ .

(٩) الوباء ؛ ص ٢٣١ .

المميتة التي لا ينفك الأب بانيلو يمجّد فيها ويزيئها للناس في خطبه ومواعظه ، ونعني بها التماس العزاء والخلاص في حياة أبدية غير هذه الحياة . لإنهما يعيشان كما عاش سلفهما القديم سيزيف في تناقض دائم مع نفسيهما وفي تمزق باطني لا يهدأ عذابه^(١) . ومع ذلك فإن عذابهما عذاب من أجل الآخرين ، والألم الفردي الذي لم يكن سيزيف يعرف ألماً غيره قد أصبح ألماً جمعياً . « هنالك اختفت المصائر الفردية ، ولم يبق إلا تجربة واحدة مشتركة ، هي تجربة الوباء والمشاعر التي يحسّها الجميع »^(٢) .

إن فكرة « الآخر » تظهر هنا لأول مرة ، باعتبارها عنصراً أساسياً في بناء الوعي الناصع المتمرد على المحال . ولا يقتصر الأمر على هذا فحسب . فإن فكرة الآخر قد أصبحت تدعمها كلمة « نحن » التي ترد الآن على لسان راوية الوباء « الدكتور ريو^(٣) » ، فيعبر بها عن جماعة من الضحايا والمقهورين ، يكافحون قدراً ظالماً مشتركاً قد خلا من كل معنى ٥

رواية الوباء ومسرحية حالة حصار تصوران هذا الانتقال من الأنا إلى نحن ، من الفردية إلى التضامن ، ومن التمرد المحال إلى التمرد الحقيقي المعتدل . هذا الانتقال لا يحدث إلا في الوعي والوجدان . وبذلك يتسع مجال الفكر من « أسطورة سيزيف » إلى « التمرد » ، ومن مشكلة الانتحار إلى مشكلة القتل الجمعي ، ومن أخلاق الكم إلى أخلاق الكيف ، ومن نزعة عدمية شاملة شعارها هو كل شيء أولاً شيء إلى نزعة تؤمن بالحد والمقياس ، ومن تمرد طائش محال إلى آخر معتدل وفيّ لمنبعه الأصيل .

ويمكننا أخيراً أن نلخص ما سبق في الحقائق التالية :

- ١ - إن التفكير المحال وهو يواجهه مالا معنى له يفترض التمرد بالضرورة .
- فالحقيقة الأولى ، والبيئنة الوحيدة التي تؤدي إليها تجربة المحال هي التمرد^(٤) .

(١) الوباء ؛ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٢) الوباء ؛ ص ١٥٣ .

(٣) « أصبح الوباء منذ هذه اللحظة أمراً يعنيها جميعاً » . كما يقول الدكتور ريو (ص ٦٢ ، ٨٠)
« هذه الحكاية تخصنا جميعاً » ، كما يقول الصحفي رامير (ص ٢٩٠) .

(٤) أسطورة سيزيف ؛ ص ٥٤ ، ٢١ .

٢ - الوعى الناصع بالمحال يبعث على التمرّد : كما أن التمرّد يزيد من نصوع الوعى ويؤكد شفافيته .

٣ - بالوعى يقف الإنسان أمام العالم وجهاً لوجه ، كأنهما ضدّان متقابلان ، ويصبح الإنسان كائنًا من غير هذا العالم . وكونه من غير هذا العالم يعنى أنه يعلو عليه . هذا العلوّ لا سبيل إلى فهمه إلا عن طريق التضامن والديالوج ، اللذين يقوم التمرّد الحق عليهما ، وهو ما ستعرض له فى الفصلين القادمين .

٤ - مسرحيتا « كاليجولا » و « سوء فهم » يبينان حدود الفكر المحال وإمكانياته . فالذى يؤمن بالمحالية المطلقة لابد أن ينتهى بالضرورة إلى ارتكاب جريمة الانتحار أو جريمة القتل . ومن ثمّ فالتمرّد على مثل هذه المحالية لا يمكن إلا أن يكون مثلها تمرّدًا محالا ، ما أبعد الفارق بينه وبين التمرّد الحق .

٥ - تثبت نماذج المحال التى يسير أشخاصها فى سلوكهم وفقاً لمبادئه الأخلاقية ، أن الإخلاص للمحال لا يكفى وحده للوصول إلى التمرّد الحق . فلا بدّ من وجود فكرة « الآخر » كعنصر جوهريّ لا غنى عنه فى بناء الوعى ، وذلك لكى يتمكن الإنسان من العلوّ على الفردية والوصول إلى أفق إنسانىّ شامل يؤكد وجود طبيعة إنسانية مشتركة يقوم عليها التمرّد الحق . هذا الانتقال الذى تناولناه فى الأعمال الفنية سنحاول الآن أن ندرسه فى التمرّد نفسه .

الفصل الثالث

التمرد

«الإنسان فان ، هذا جائز ؛ ولكننا نريد أن نفنى وننحن
نقاوم ، وألا نعطي للعلم ، إن كان ينتظرنا حقاً ، أية مظهر من
مظاهر العدالة » .

(سيناكور : «أوبرمان»)

نص اقتبسه كامي ووضعه شعاراً للرسالة الرابعة إلى صديق ألماني .

(أ) بناء التمرد .

(ب) التمرد والثورة : التاريخ .

(ج) الانحراف عن التمرد : النعم المطلقة .

(د) التمرد المعتدل وفكرة الحد والمقياس .

(هـ) استطبيق التمرد .

(و) تلخيص عام .

(١) بناء التمرد :

كان همّ كامي في أعماله المبكرة أن يصور جانبي الظل والنور في الوجود
الإنساني وأن يبرز محاليته على المستوى الفردي . وكانت كرامة الإنسان وعزته في
احتمال هذه المحالية ، ومواجهتها في تحدّ وأمانة وشجاعة . أما مشكلة الموت ، ممثلة
في مشكلة الانتحار التي جعل لها الأولوية على سائر المشكلات ، فكانت هي
التناقض الممزق للقلب الذي انطلق منه فكره الفلسفي كله . وأما الموت الذي تبرره
الحجج العقلية ، وتدعمه المذاهب الفلسفية والعقائد الأيدولوجية ، ممثلاً في صورة
القتل بالجملة ، فلم يكن قد التفت إليه بعد .

كانت محالية الحياة ، كما رأينا ، أمراً لا غنى عنه لتأسيس الحرية . ولقد
رفض الانتحار رفضاً حاسماً ، لأن الانتحار معناه التخلّي عن الوعي ، والوعي هو

القيمة الحقيقية الوحيدة التي يملكها الإنسان ، وهو الذي ينبغي عليه بإزاء المحال أن يحافظ عليه ، في أعلى درجات التوتر والنصوع والصفاء . ولم يكن واجب الإنسان قاصراً على أن يحيا فحسب ، لكي يتيح الحياة للمحال ، بل كان الواجب عليه أن يزيد من الحياة . مزيداً من الحياة : تلك كانت القاعدة الأخلاقية التي اتخذها « نماذج المحال » شعاراً لحياتهم ومقياساً لسلوكهم . وقد جعلتهم يقدمون الكم على الكيف ، لا بل يجردون القيم الكيفية من كل معنى أو دلالة . وقد يذهبون إلى أبعد من هذا ، فيرون أن القيم الكيفية تزيّف الحياة ، وتملؤها بالأوهام ، وتبرر القتل على اختلاف صوره تبريراً أيديولوجياً (والغازي - وكاليجولا ، ومارتا وأمها أمثلة واضحة على ذلك) . كانت القيم الوحيدة التي تحتفظ بمعناها هي القيم المتجسّدة أو « حقائق اللحم »^(١) التي تحدثنا عنها فيما تقدم ، والتي لا يخالج أحداً أن يشك في صدقها وقيمتها . وكانت استتقا المحال ، أو « الخلق بلا صباح » هي تسجيل تمرّد الإنسان على ظروف حياته المحالة في لحظة سمينها « بالأبدية الفانية . » وكما استند سيزيف على صخرته التي كتب عليه أن يدفعها إلى قمة الجبل في عود على بدء لا نهاية له ولا رجاء فيه ، فقد استند الإنسان أيضاً على صخرة الموت الذي لا حيلة له فيه ولا مفرّ له منه . وكان أقصى ما يستطيعه هذا التمرّد المحال هو الصبر ، والشجاعة ، والكبرياء ، وأن يستنفد كل جهده في تحدى قدر ظالم محال . لقد خنقت « النعم » ، إن صحّ هذا التعبير ، صرخة « اللا » .

كل هذا قد عرفناه في السطور السابقة .

غير أن الإنسان لا يظلّ إلى الأبد « غريباً » في هذا العالم ، ولا في مقدوره أن يغلق وجدانه دون الاتصال بوجودان الآخرين . وهو حين يموت لا يكون موته دائماً نتيجة ضرورة عمياء تحتمها الطبيعة أو يدبرها القدر المحال . وحين ينتزع الموت حياته لا يكون ذلك نتيجة إرادته الحرة المختارة دائماً . إن إنساناً آخر قد يسلبه وجوده الحق (كما هو الحال في علاقة السيد - بالعبد) فيتركه جثة تسير على قدمين ، أو يطمس هذا الوجود ويلغيه إلغاء . والموت قد يصبح شرفاً يفتخر به

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٩ ، ١٢٢ .

الجلادون ، ويبررونه بالنظريات والمبادئ ، وبالأساطير والعقائد المذهبية .
ويصبح كذلك من المستحيل تفسير مثل هذا الموت في حدود دائرة المحال ، ومن
خلال الأفق الذى تدور فيه مشكلاته . إننا الآن نواجه مشكلة أخرى غير مشكلة
الانتحار الذى يقدم عليه الفرد فيتمثل وحده مسئوليته ، ويقاسى وحده آلامه .
إن مشكلة « القتل » تجعلنا نواجه موقفاً جديداً نحتاج معه إلى قيم جديدة .

وهكذا يتبع السؤال الأول : هل يجوز لى أن أقتل نفسى ؟ سؤال جديد : هل
يجوز لى أن أقتل غيبرى ؟ إن حتمية الموت أو « رياضته الدموية » التى كانت
من أهم عناصر التفكير المحال ، لم تعد هى المشكلة الأساسية التى تشغل الفكر
المتمرّد . إن الناس جميعاً يموتون ، وتلك مشكلة لا نملك أن نفعل لإزاءها شيئاً . أما أن
الناس يُقتلون فتلك مشكلة أخرى ، يجب علينا أن لا نقف حيالها مكتوفى الأيدى .
مشكلة الموت إذن باقية على الخالين . لم يُقضى عليها ، ولكن اتسعت دائرتها ،
ووضعت فى مجال تجربة إنسانية أوسع ، هى تجربة التمرّد .

إن فكرة التمرّد ، كما يطبقها كامي فى بداية مقاله الفلسفى الكبير المتمرّد ،
ليست إلا فرضاً يحاول به أن يفسر اتجاه عصرنا تفسيراً جزئياً ، كما يحاول أن
يفسر به انفلاته من كل الحدود تفسيراً يشبه أن يكون شاملاً^(١) . إنها تصور
تاريخ الكبرياء « الأوروبية »^(٢) وتعبّر عن غرورها وطيشها وتخبّطها . والبحث
فى مواقف هذا التاريخ ومطامحه ، فى نجاحه وفشله ، هو وحده الذى يمكن
للمتمرّد من أن يفتح لنا أفقاً جديداً ظلّ حتى الآن مغلقاً دون التفكير المحال ،
وكان لابد أن يظل كذلك .

ولكن ما هو التمرّد؟ إن كامي يعرفه على النحو التالى : الإنسان هو الكائن
الوحيد الذى يرفض أن يكون على ما هو عليه^(٣) ، أو بمعنى آخر هو الكائن الذى
لا يرضى أبداً عن كيانه : فهو دائم السعى إلى تغييره والعلوّ عليه . فالتمرّد بهذا

(١) التمرّد ؛ ص ٢٢ .

(٢) التمرّد ؛ ص ٢٢ .

(٣) التمرّد ؛ ص ٢٢ .

المعنى موجود في كل تجربة إنسانية ، لأن كل تجربة إنسانية جديدة بهذا الاسم تحتوى على نوع من الرفض للواقع كما هو عليه . ولكن هل يستنفد التمرد طاقته في هذا الرفض ؟ وهل يكون المتمرد مجرد إنسان يقول « لا » ؟

الحق أن التمرد ينطوى على « اللا » و « النعم » ويضم الموافقة والرفض في وقت واحد . فالمتمرد الذى يقول لا يؤكد وجود حد لا يجوز لأحد أن ينتخطاه . يقول العبد لسيده والمضطهد لمن يضطهده : « إنك تتجاوز الحد » أو يقول « لا تذهب إلى أبعد من هذا . »^(١) إنه يقول « لا » لمن يدوس حقوقه بقدميه . ولكنه في الوقت نفسه يقول « نعم » لهذه الحقوق نفسها ، ويتجاوز بذلك النفي الخالص إلى تأكيد خالص . العبد الذى تسلل شعاع الحرية لأول مرة إلى زنزانه وجوده المعتمة لا يحتاج فحسب بل يؤكد كذلك ويوافق . إنه يكشف لمضطهده عن جزء من نفسه ، يريد له أن يحترم ويرفض له أن يهان . وفعل الرفض في حد ذاته قيمة أخلاقية ، كما هو أيضاً حكم بالوجود . فالعبد الذى يستنكر وجود العبيد يعترف في الوقت نفسه « بسبب أعمق يدعوه إلى الحياة »^(٢) . ذلك أن التسليم الصامت بوجود العبيد معناه التخلي عن تلك القيمة ، والتضحية بذلك الجزء من نفسه ، الذى ينبغى أن يظل مقدساً لا يمسه أحد .

لقد سمعنا من قبل صرخة الاحتجاج يطلقها الإنسان في وجه المحال . ولكن السبب الأعمق الذى يدعو الإنسان إلى الحياة لم يكن في هذه المرحلة يتعدى تلك الصرخة اليائسة المتكبرة التى تدوى في سمع عالم أخرس أصم مجرد عن كل معنى : « إننى أصرخ قائلاً إننى لا أومن بشيء وإن كل شيء محال ، ولكننى لا أستطيع أن أشك في صرختي ، ولا بد لى على الأقل أن أومن باحتجاجي »^(٣) . ولكن هذا الاحتجاج الفردى المسجون بين جدران الذات قد استنفد نفسه ، كما رأينا ، في التمرد المحال . والتمرد المحال قد أنشب كالوحش الجريح الشائر أنيابه في

(١) المتمرد ، ص ٢٥ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١٨ .

(٣) أسطورة سيزيف ، ص ٩٤ .

جسده ، فلم يستطع أن يخرج من حدود ذاته : ولم يستطع أن يؤسس قيمة عامة شاملة .

ولكن ها هي التجربة قد اتسع مجالها ، والضرورة تستدعي وجود قيم جديدة . المضطهد المغلوب على أمره قد شعر في أثناء ذلك بذاته (لعلّ السبب في ذلك هو لقاءه بالواقع الجديد ، أو لعلّه هو المشاركة الإيجابية في حركة المقاومة السّريّة لحيوش الاحتلال ، والانفعال العميق بآلام الحرب) . إنه يخاطب الآن مضطهده مخاطبة النّدّ للنّدّ . وديالكتيك « إما الكلّ أو لا شيء » على الإطلاق ^(١) . (الذى كان دائماً شعار التمرّد المحال عند العدّمين من أمثال الطاغية كاليجولا والياثسة الحاملة مارتا) قد اتضح الآن في ضوء جديد . فالضحية تصرخ في وجه جلادها هاتفة : إما أن تحترم ما أنا عليه ، وإما أن أوتر ألا أكون على الإطلاق . فما هو هذا الكيان الذى تريد الضحية أن تحافظ عليه من بطش جلادها ، وما هذا الوجود الذى يريد المضطهد أن يؤكد في وجه من يضطهده ؟ إنه قبل كل شيء الوعي والحرية . وكلاهما يكونان جوهر التمرّد . ثم ما هو هذا « اللا كيان » أو « اللا وجود » الذى يجعل منه المتمرد البديل الوحيد للكيان والوجود ؟ إن كلمته لمضطهده تعنى هذه العبارة : « إذا كنت ترانى على استعداد لأن أموت ؛ فإن ذلك هو البرهان على أننى أؤكد وجود قيمة تعلو على وجودى ويشترك فيها جميع الناس » ^(٢) . فما هي هذه القيمة التى يشترك فيها جميع الناس على السواء ، وما هذا الوجود الذى يختار المتمرد العدم في سبيل الدفاع عنه ؟ — إننا نقترّب بسؤالنا هذا من فكرة الطبيعة الإنسانية التى سيأتى الحديث عنها فيما بعد ، والتى تعبر عن شيء يبقّى وراء التغيّر ، وقيمة تعلو على وجود الأفراد .

التمرّد حتى الآن يحتوى على التوتر الدائم بين النعم واللا ، بين التأكيد والرفض ، وبين الوجود والعدم . ويكشف التحليل لمعنى التمرّد عن خصائصه الجوهرية الأخرى . فهو إلى جانب هذا التوتر المتصل كرم وشهامة . فالأمر في التمرّد أمر قيمة قد يستدعى الدفاع عنها وتأكيد وجودها أن يضحي الإنسان بحياته

(١) المتمرد ، ص ١١٨ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٧ .

في سبيلها . وهي بذلك أيضاً عكس الأثانية (١) .

وفي التمرد يتحد المضطهد مع كل المضطهدين ، وتتحقق « الهوية » التي تجمع بين الإنسان وأخيه الإنسان . والتمرد كذلك تضامن . ففيه يعلو الإنسان على نفسه ، ويتجاوزها إلى الآخر . وفيه يعي الإنسان وجوده ، كما يعي وجود الآخرين . وعن طريق هذا الوعي يعرف تضامنه مع كل من يشاركونه في الإنسانية ، وفي نفس الوجود ، سواء في ذلك توصلوا إلى ذلك الوعي أو لم يتوصلوا إليه . والتمرد كذلك نقي ، لأن المتمرّد لا يشتهي أن يملك شيئاً لا يملكه غيره . وهو لذلك أيضاً لا يمكن أن يختلط بالإحساس بالمرارة (٢) ، الذي يفترس الإنسان فيه نفسه بالحسد والحقد والندم . وهي نقية ، لأن الإنسان في فعل التمرد يهب نفسه لما يكون جوهر الإنسان على الإطلاق ، ويستعد للتضحية بوجوده في سبيل تأكيد هذا الوجود نفسه . وهو أخيراً نقي لأنه برىء ، فكل تمرد هو في حقيقته شوق إلى البراءة (٣) . يشتهه في ذلك الإنسان المتمرّد بإنسان المحال (٤) ، فكلاهما برىء في حقيقته وجوهره . هذه البراءة هي التي يعبر عنها « ديبجو » بطل مسرحية « حالة حصار » حين يخاطب الوباء قائلاً :

ديبجو : نحن أبرياء ! البراءة ، أيها الجلّاد ، هل تفهم ما هي البراءة ؟
الوباء : البراءة ؟ أبداً لم أسمع عنها (٥) .

ليس التمرد مجرد احتجاج يقوم به العبد ضد سيده الذي يضطهده ، ولا هو مجرد الثورة التي يعلنها إنسان على من ينكر حقه في الحرية . إن التمرد أعمق من ذلك وأكثر شمولاً . والحق أن هناك إلى جانب تمرد العبد على سيده تمرداً آخر يختلف عنه وينبغي أن نفصل بينهما فصلاً واضحاً ، وإن كان ذلك لا يمنع من القول بأنهما يسيران في خطين متوازيين . ذلك هو « التمرد الميتافيزيقي » . فإذا كان العبد يتمرد على من ينكر عليه قيمة يعرف الآن أنها مشتركة بينه وبين جميع الناس ،

(١) المتمرّد ؛ ص ٣١ .

(٢) قارن كتاب ماكس شيلر : الإحساس بالمرارة وحكم القيمة الأخلاق ، ليزج ١٩١٢ .

(٣) المتمرّد ؛ ص ١٣٥ .

(٤) أسطورة سيزيف ، ص ٩٤ .

(٥) حالة حصار ؛ ص ١٣٢ .

فإن الإنسان في التمرد الميتافيزيقي إنما يتمرد قبل كل شيء على الموت والفناء الذي قدّر عليه بما هو إنسان ، على الخليقة كلها وعلى تلك القوة التي يحملها مسئولية الموت والتعاسة و « فضيحة » المصير الإنساني الذي كتب عليه أن يلقاه .

إنه بذلك يفترض وجود الله في نفس اللحظة التي ينكره فيها . إنه ينتزع هذا الكائن العلى من ديمومته الأبدية ويدخله في وجوده الذي يرى أنه محال ، ويلقى به في دوامة التاريخ . بذلك يريد التمرد أن يؤكد أن كل موجود متعال فهو على الأقل في مستواها متناقض مع نفسه^(١) .

هنا يواجهنا السؤال العسير : ما هي علاقة المتمرد بالله ؟

الحق أن المتمرد لا ينكر وجود الله ، فهو يهتمه بالظلم ، ولا يطمح إلى الانتصار عليه ، ففي ذلك خروج على الحدّ يكافحه أينما كان . إنه يرفض وجود الله ويتحداه ، والإنسان لا يرفض ما لا وجود له ، ولا يتحدّى وهماً ولا عدماً . وطالما كان المتمرد يضع نفسه في موقف الاختيار بين إله قادر على كل شيء ولكنه شرير ، أو بين إله طيب ولكنه عقيم^(٢) ، فإننا لا نستطيع أن نقول عنه إنه ملحد athéiste ، بل أقصى ما نستطيع أن نقوله عنه أنه مناهض للرؤية antithéiste . إنه يرفض وجود الله باسم الإنسانية الدنيوية التي ترى أن مشكلة الإنسان الحقيقية — كما تعبر عن ذلك شخصية تارو في رواية الوباء — أن يحاول أن يكون قديساً بغير إله ولا دين يرتبط به ، وأن يعلن ثورته على الوجود الذي تعذب فيه الأطفال وتموت ، دون أن يرفع عينيه إلى سماء يصمت فيها الله ، كما تعبر عن ذلك شخصية الطبيب ريو في الرواية نفسها . فالتمرد على الله ليس هو الأصل في التمرد الميتافيزيقي الذي عرفنا أنه تمرد على المصير الإنساني الذي كتب فيه الفناء على الإنسان ، بل الأولى أن يقال إن التمرد على الله مشتق من التمرد الميتافيزيقي . إن الإنسان الذي يجد نفسه ملقاً به في عالم محكوم عليه بالموت ، ويرى الأطفال الأبرياء يتعذبون ويموتون أمام عينيه ، يتمرد على الله الذي يعتبره أصل العذاب كله ، ويرى أنه هو « أب الموت » و « أكبر الفضائح »^(٣) .

(١) المتمرد ؛ ص ٤١ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣٥٤ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٤٠ ، ٥٣ ، ٣٠٣ .

إن التمرد على الله ليس في حقيقته غير صورة من صور التمرد على المطلق . فالإنسان الذي يعرف أنه عاجز عن الوصول إلى المطلق^(١) ، يرى أن واجبه الأول هو أن يعي حدوده ولا يتعداها بحال من الأحوال . فإذا تمرد فلنما يتجه بتمرده أول ما يتجه إلى كل من يتجاوز حدود الإنسانية ويرفع نفسه إلى مصاف الآلهة . وهو في ذلك إنما يسير على هدى القاعدة التي يضعها كل متمرد حقيقاً نصب عينيه : « أن يتعلم الإنسان كيف يحيا وكيف يموت ، وأن يرفض أن يكون إلهاً لكي يظل إنساناً^(٢) » .

إن التمرد ، مثله في ذلك مثل المحال ، هو في جوهره نوع من المواجهة أو التقابل الحاد بين الوعي الناصع وبين العالم غير المعقول ، لا لأنه غريب ، وغامض ، ولا سبيل إلى فهمه ومعرفته فحسب ، بل لأن الشر والعذاب والموت يتحكمون فيه . ومن ثم يكشف المحال عن وجهه التاريخي الذي لم ننتبه من قبل ويظل التمرد ، الذي يعبر دائماً عن صرخة الاحتجاج في وجه هذا المحال في صورته التاريخية ، هو مطمح الإنسان إلى « الوحدة السعيدة »^(٣) . — حتى العبد الذي يتمرد على سيده يطمح إلى الوحدة والوضوح — وهذا المطلب الدائم للوحدة شيء جوهري بالنسبة لوعي الإنسان . ففي الوحدة دوام ، وعدل ، وشفافية ، وفيها السعادة التي يرى أن من حقه أن يسعى إليها ما بقي موجوداً على هذه الأرض . هذه الوحدة السعيدة التي ينشدها وراء المظاهر الفانية المعذبة ، هي التي يريد المتمرد أن يواجه بها العالم المحال الذي ينهشه الفناء في كل لحظة ؛ والمصير الإنساني الذي يهشمه الشر والظلم على مر التاريخ . وهي المطلب المتواضع الذي يواجه به طموح من يريدون « كل شيء أو لا شيء » ويسعون عبثاً إلى تحقيق حرية مستحيلة وعدالة مستحيلة ، تذهب ضحيتها أجيال وراء أجيال .

وليس السعي إلى الوحدة (وهو في الوقت نفسه نشدان للوضوح والبراءة والنقاء)

(١) الصيف ؛ ص ٦٣ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣٧٧ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٤٠ ، ١٢٩ .

إلا محاولة للرجوع إلى منبع التمرّد الحق ، والتماس الحدّ والمقياس لبقاء على معنى « النسبي » وفراراً من غلو « المطلق » .^(١) وهو كذلك محاولة لحلّ تلك المتناقضات التي وقعت فيها الثورات التاريخية حين حادت عن معنى التمرّد الأصيل .

قلنا الثورة وقلنا التمرّد . فما الذى نفهمه من هاتين الكلمتين ؟ وما هو الحدّ الفاصل بينهما ؟ وهل الثورة كما يبدو من العبارة الأخيرة عكس التمرّد ؟ وكيف فقدت في مسار التاريخ نقاءها وبراعتها ؟

لا بد قبل الإجابة على هذه الأسئلة من أن نتفق أولاً على معنى « التاريخ » كما يفهمه كامي .

(ب) التمرّد والثورة : التاريخ :

يكثّر كامي من استخدام كلمة التاريخ في سياق كتابه الكبير « المتمرّد » . ولكن مفهومه لها يظل غامضاً محيراً في معظم الأحيان . لذلك كان من الضروري أن نحاول تحديدها بقدر الإمكان .

يردّ كامي في مواضع عديدة من كتابه على نقاده الذين يأخذون عليه أنه رفض التاريخ رفضاً مسبقاً على كل تجربة . ولكنه إن كان لا يرفض التاريخ ولا ينكره فهو على الأقل لا يعفيه من الاتهام . فهو عنده حامل الثورة التاريخية التي تنكرت للتمرّد الأصيل وحادت عن محبته . وقبل أن نوضح ذلك بالتفصيل نرى لزماً علينا أن ننتبع مفهومه للتاريخ في أعماله السابقة على المتمرّد .

ففي أسطورة سيزيف نجده يقول : « عند الاختيار بين التاريخ وبين الأبدى آثرت أن أختار التاريخ ، لأنني أحب الحقائق اليقينية^(٢) » . كما نجده يتحدث عن الزمن الذى صمّم على أن يتحد معه^(٣) ، ويغوص فيه إلى أعماقه . هذا الزمن الذى اختار أن يعيش فيه ، والذي رآه يجرى أمام عينيه جريان النهر أمام هيراكليس ،

(١) مسائل معاصرة ؛ الجزء الأول ؛ ص ٤٠ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٨ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ٢٤ - ٢٥ ، ص ١١٨ ، والمتمرّد ؛ ص ٣٧٣ .

قد دفعه إلى اليقين بأن الموجودات كلها فانية^(١) ، وأن المستقبل لا سبيل إلى التنبؤ به ، وأن التذكر عقيم .

ليس التاريخ هنا غير الزمانية المتصلة ، فهي الحاضر المباشر ، وهي الضد المقابل للأبدية واللازمانية . وهذا المفهوم من الزمانية باعتبارها الحضور المتصل للحظة العابرة المنفصلة ، وباعتبارها المملكة الوحيدة الممكنة للأخلاقية التي جعلت شعارها « مزيداً من الحياة » ، هي التي جعلت لإنسان الحال يقف من الأبدية موقف التحدّي وهي التي جعلته يقول في « الريح في جمية »^(٢) : « ماذا تعينني الأبدية ؟ » ، ويحاول أن يبحث عن الخلود بين جدران هذه المملكة الفانية . مثل هذا التاريخ المغزول من نسيج اللحظات العابرة الفانية ، لا يهتمه كامي ولا يرفضه . بل الأولى أن يقال إنه يشتبّه بكل لحظة فيه ويحاول أن يعتصر منها سعادته الوحيدة الممكنة . إنه قبل كل شيء « منفي في الزمن »^(٣) ، يلجأ إليه لإنسان الحال ، كأنه واحد من تلك الأسوار القاسية التي فرض على نفسه أن يتحصن وراءها . إنه هنا يعيش في الحاضر وحده جاهلاً بمستقبله ، منقطع الصلة عن ماضيه .

إن مفهوم التاريخ يتأرجح معناه بين التاريخية البهتة من ناحية وبين الحتمية التاريخية من ناحية أخرى . ولكي نوضح ذلك يجب علينا أولاً أن نحاول الإجابة على هذا السؤال : ما هي العلاقة بين التمرد والزمن ؟ ما موقف التمرد من هذا الزمن في أبعاده الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل ؟

كلما ذكرنا التمرد ذكرنا معه البراءة والنقاء . فالطلب الذي لا ينفك المتمرد يطالب به نفسه وغيره هو المحافظة على نقاء التمرد ، أعنى على قرب من منبعه الأصيل . وكل فكرة تستقي من الماضي أو تنبأ بالمستقبل (وبالتالي تحدده) فهي فكرة غريبة على روح التمرد الحق ، غير وفية لها . وعلى العكس من ذلك كل فكرة تنبع من الحاضر وتتجنب المتعالى (الترانسندنس) على اختلاف صوره ،

(١) أسطورة سيزيف ؟ ص ١٠٨ .

(٢) أعراس ؟ ص ٣٧ - ٣٨ .

(٣) الوباء ؟ ص ٨٨ .

فهي تحتفظ بقيمتها . مثل هذه الفكرة الأخيرة لا تتطلب من الإنسان أن يخضع لها ، أعني أن يفقد حريته في سبيلها . إن على التمرد الذي يريد أن يحافظ على نقائه أن يخلق نفسه في كل لحظة من جديد ، لأنه في صيرورة لا ينقطع تيارها . حتى إذا غاص في الزمن (باعتباره المسار التاريخي الذي يتجه نحو غاية لا يمكن التكهّن بها) ، لم يستطع أن يخلق قيمة حقيقية واحدة . عندئذ يصبح التمرد ثورة تاريخية ، ويصبح برويشوس الوحيد الذي ثار على الآلهة من أجل البشر قيصر الوحيد الذي يُملي إرادته على الرعية الصامتة . وعندئذ أيضاً يصبح الإنسان شيئاً ، يعمل معاملة الأداة التي يراد بها تحقيق غاية غيبية أخيرة . هنالك يصبح المتمرد هو الضحية ، لأنه يريد أن يحيا في الحاضر وحده : « إن السخاء الحقيقي تجاه المستقبل هو في إعطاء الحاضر كل شيء »^(١) .

« أن نفعل ، كما لو كان في استطاعتنا أن نصلح الإنسان والأرض »^(٢) . كان ذلك هو الدرس الذي أخذناه عن تجربة المحال . غير أن إصلاح الإنسان (وهي في حد ذاته فعل محكوم عليه بالفشل دائماً كما يرى كامى) لا يعنى أن نفرض على الإنسان معنى أعلى أو نسلط عليه أية متعال (ترانسندنس) من أية نوع . فلو أننا فعلنا ذلك لألغينا الإنسان وألغينا هدفه الحقيقي في الوقت نفسه ، لأن « الإنسان » هو الهدف الحقيقي الوحيد للإنسان^(٣) .

فما هو إذن هذا الهدف الذي يسعى إليه الإنسان ؟ هو في حقيقته مساعدة الإنسان على الحياة ، لكي يثور في وجه الموت ، وإعطاؤه السعادة ، لكي ينجح على شقاء العالم الذي ألقى به فيه ، وتأكيد العدالة ، لكي يكافح الظلم الأبدي المحيط به من كل جانب ، وأن نتوخى في أفعالنا أن يعثر الناس على تضامنهم من جديد ، لكي يشتركوا معاً في التمرد على مصيرهم^(٤) .

(١) المتمرد ؛ ص ٣٧٦ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٩ .

(٣) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٢٠ .

(٤) رسائل إلى صديق ألماني ؛ ص ٧٧ .

بذلك يكون التمرد على مستوى التاريخة تمرداً نفسياً — ميتافيزيقياً خالصاً^(١) .
 إنه لا يشغل نفسه في شيء بالمجتمع ولا بالحياة الاجتماعية ، بل يتحرك في اللحظات
 المباشرة المتلاحقة من الحاضر العابر ، هادفاً إلى تحقيق سعادة الإنسان في موقف
 محدد . فعالم الشقاء الذي يحتج عليه المتمرّد ليس هو العالم الاجتماعي ، أو ليس
 كذلك بالدرجة الأولى . إن احتجاجه منصب على الطبيعة « الكثيفة » غير المبالية ،
 التي يعيش الإنسان فيها غريباً محكوماً عليه بالموت ، وتمرده يتجه أول ما يتجه إلى
 السماء الصامتة إلى الأبد .

هنا نستطيع أن نفهم سرّ النقد الشديد الذي وجهه سارتر إلى كامى . ففي رأى
 سارتر^(٢) أن كامى قد رفض التاريخ رفضاً مقدماً على كل تجربة تاريخية . ورفضه
 له لا يرجع إلى أنه قد تعذّب فيه أو كشف عن وجهه المفزع من خلال الرعب
 والقسوة (الأمر الذي لا يستطيع أحد أن ينكره على كامى المكافح الشجاع) بل إلى
 أنه قد وضع القيم الإنسانية بأسرها في كفاح الإنسان ضدّ السماء ، حيث يصمت
 الإله إلى الأبد . هذا الكفاح الذي يعلنه الإنسان على قدره الظالم المحال يظل خارج
 التاريخ ، بعيداً عن كل تاريخية ممكنة ، ومن ثمّ لا يمكن أن يعدّ كفاحاً على
 الإطلاق . إنه يعلو على التاريخ أو بالأحرى يتعالى عليه . ذلك لأنه لما كان الظلم
 أبدياً ، أعنى لما كان غياب الله مستمراً خلال التاريخ ، فإن العلاقة المتجددة أبداً
 من جانب الإنسان الذي يبحث عن المعنى بهذا الإله الذي لا يخرج عن صمته
 الأبدى لا بد أن تكون هي نفسها علاقة متعالية على التاريخ ، خارجة عنه .

الحق أن نقد سارتر يمكن أن يكون على صواب لو أن التمرد كان يهدف إلى
 النقاء المطلق أو البراءة المطلقة . فالحقيقة أن التمرد ، كما سنرى فيما بعد ، لا يصل
 بطموحه إلى أبعد من « الذنب المحسوب » أو « الخطيئة النسبية »^(٣) . إنه لا يطمع
 في البراءة المستحيلة ، بل يريد أن يكتشف مبدأ الذنب المعتدل المعقول^(٤) . وهو

(١) أندريه نيكولا ؛ فكر ألبير كامى الوجودى ، ص ١٨٨ .

(٢) سارتر ؛ رد على ألبير كامى ، في مجلته « العصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٣٤٧ —

٣٤٦ .

(٣) المتمرّد ؛ ص ٣٦٦ .

(٤) المتمرّد ؛ ص ٢٢ .

إذن لا يستطيع أن ينكر التاريخ أو يرفضه ، لأن التاريخ هو نفسه الذى يحمل مسعاه إلى اكتشاف الحدّ والمقياس على كتفيه . والمتمردّ مهما بلغت مشقة الجهد الذى يبذله لا يمكن أن يطمح إلا إلى تقليل كمية الألم فى هذا العالم : « إن القيمة الأخلاقية التى يخلقها المتمردّ لا تعلق فى آخر الأمر فوق الحياة والتاريخ ، ولا التاريخ والحياة يعلوان عليها . فالحق أنها تكتسب واقعيتها فى التاريخ حين يبذل إنسان حياته من أجلها ، أو حين يكرّس لها حياته^(١) » . وإذا اضطرّ المتمردّ فى لحظة من اللحظات حياته إلى قتل إنسان ، فلنما يفعل ذلك لإنقاذ حياة وسعادة من يشتركون معه فى الإنسانية ، لا فى سبيل إنسانية لم توجد بعد ، فهى لذلك مجرد فكرة أو تجريد .

نتهى من هذا إلى أن كامي لا يلغى التاريخ ولا يرفضه (فلو صحّ ذلك لكان فيه إلغاء الواقع نفسه) . وإنما يرفض ذلك الاتجاه الفكرى (ونعنى به الحتمية التاريخية) الذى يحاول أن يجعل من التاريخ شيئاً مطلقاً . وهو لا ينكر التاريخ (وكيف يستطيع أن ينكره ؟) وإنما ينكر موقفاً عقلياً يختار التاريخ والتاريخ وحده وبذلك يختار العدمية ويتجاهل حكمة التمردّ كلها^(٢) .

ما هى الآن علاقة التمردّ بالثورة ؟ هل يكتمان بعضهما البعض أو هل يستبعد أحدهما الآخر ؟ وإذا صحّ أن الثورة قد حادت عن منبع التمردّ الأصيل ، وانحرفت عن قيمها الحقة ، فما الذى يستطيع التمردّ الذى يظل على وفائه لنفسه ؟ وماذا يستطيع أن يقدمه لنا الكى يفسّر ساوك الإنسان ويضفى عليه معنى وقيمة ؟ — هذه كلها أسئلة يجب علينا أن نمتحنها عن كثب ، فكأى يتحدث عن الثورة فيبدو من حديثه كأنها هى مسخ التمرد بل كأنها الضدّ المقابل له .

وأول ما نلاحظه فى هذا الصدد هو أن المتمردّ لا يكون شيئاً حتى يكون ثائراً^(٣) . والعكس صحيح . فالثائر الذى لا يكون فى الوقت نفسه متمرداً ، لا يتسنى

(١) التمرد ؛ ص ٣٦٦ .

(٢) كامي ؛ رسالة إلى رئيس تحرير « العصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٣٢٤ (أعيد نشرها فى الجزء الثانى من « مشكلات معاصرة » . راجع كذلك التمرد ؛ ص ٣٠٢ .

(٣) التمرد ؛ ص ٣٠٦ .

له أن يكون ثائراً بحق . إنه حين يحيد عن منبع التمرد وقيمه لا يعدو أن يكون موظفاً أو رجلاً من رجال البوليس ، تلغى أفعاله التمرد في حقيقته ومعناه . فإذا كان الثائر في الوقت نفسه متمرداً — وهنا يكون التناقض الفريد بين التصويرين — فهو إما أن ينتهى إلى الجنون وإما أن يصمم على الوقوف في وجه الثورة . نحن مضطرون إذن أن نقرر تزامن^(١) هذين التصويرين وتناقضهما في آن واحد ، وذلك إلى أن نوضح الفروق بينهما على وجه التحديد .

ماذا عسى أن يحدث للمتمرد الذي يريد أن يجد مخرجاً من هذه المعضلة ؟ إنه بالضرورة إما أن يعصى مبادئ التمرد أو يضطهد غيره لتحقيق ما يعتقد أنه يوافق تلك المبادئ ، أعنى أنه سيضطر في لغة كامى أن يدخل التاريخ المحض . الموظف أو رجل البوليس ، الجنون أو الاضطهاد ، تلك هى المعضلة التى تواجه الإنسان المتمرد وتجعله على الحالين في تناقض مع نفسه .

على أن هذا التقابل بين المتمرد والثائر يقوم على تقابل أصلى آخر ؛ ونعنى به التقابل بين التمرد والثورة . ولن نستطيع أن ندرك ماهية التمرد وحقيقته حتى نحدد الفرق بينه وبين الثورة . ونودّ قبل أن نقوم بذلك أن نسجل الملاحظات التالية :

١ — كل تمرد ، كما أشرنا إلى ذلك في الصفحات السابقة ، فهو في حقيقته شوق إلى البراءة ، وكل متمرد فهو من ناحية المبدأ لإنسان برىء . غير أن الشوق يمدّ يديه ذات يوم فيقبض على السلاح ويحمل الذنب الشامل على كتفيه ، أى القتل والعنف والظلم^(٢) .

ولقد ظلت الثورات التاريخية والثورات الميتافيزيقية ، من ثورة العبيد على يد اسبارتاكوس في نهاية العصور القديمة إلى الثورات التى قتلت الملك — والإله على مدى القرنين الأخيرين ، تتحمل عن عمد ذنباً ظالماً يتضخم شيئاً فشيئاً بمقدار ما كان هدفها في التحرر الشامل يزداد يوماً بعد يوم .

٢ — ما من ثورة إلا وهى ثورة سياسية تهدف إلى نظام جديد للحكم ، وفي

(١) أى وجودهما معاً في زمن واحد .

(٢) المتمرد ؛ ص ١٣٥ .

هذا تختلف عن التمرد اختلافاً أساسياً . فبينما التمرد حركة تصدر عن تجربة الفرد وتؤدي إلى الفكرة ، نجد الثورة تبدأ من الفكرة وتحاول أن تدخلها في التجربة التاريخية وأن تشكل الفعل بما يتفق مع هذه الفكرة حتى تخلق عالماً جديداً تضعه في إطارها النظري . أى أن التمرد يظل احتجاجاً لا يدخل في مذهب ولا يعرف عقيدة ولا يتدرع بمبدأ ، ولا يحكمه الترابط المنطقي^(١) .

٣ - المتمرد لا يريد في الأصل سوى أن يكتسب وجوده ويؤكد أمام الله^(٢) ، حتى إذا قامت الثورة التاريخية - ابتداء من الثورة الفرنسية إلى الثورة الشيوعية الروسية - نسي الأصل وفقد الصلة التي كانت تربطه به وراح يسعى جاهداً إلى إقامة المملوكة العالمية ، وبسط السلطة الشاملة على طريق دام يزدحم بجرائم القتل التي لا حصر لها .

٤ - يكافح التمرد في سعيه إلى « الوحدة السعيدة » ضد الشرّ والموت ، محاولاً تحقيق عدالة ملائمة وحرية ممكنة . أما الثورة التاريخية التي بلغت ذروتها في القرن العشرين فهي تطالب بالشمول وتهدف إلى بلوغ مملكة عالمية ، تتحقق فيها العدالة المستحيلة والحرية التي لا تعرف حداً^(٣) ، وتكون هي تاج التاريخ وغايته الأخيرة . والسعى إلى الوحدة يحاول أن يصلح بين اللامعقول والمعقول وأن يجمعهما على صعيد واحد ، والمطالبة بالشمول تطمس اللامعقول إذ تعتقد أن المعقول وحده يكفيها لكي تغزو العالم^(٤) .

ولكن هل يمكن للطريق الموصل إلى الوحدة أن يمرّ أولاً بالشمول ؟ وهل كان بحث التمرد الميتافيزيقي والثورة التاريخية - وهي النتيجة المنطقية التي ترتبت عليه - عن الوحدة بحثاً يتفق مع روح التمرد ؟

ذلك هو السؤال على الحقيقة . الإجابة عليه تكشف عن حقيقة التمرد ، وتحبي جذوته التي كادت تخمد تحت ركام الأحداث . وفي سبيل ذلك يخضع كأي التمرد لبحث تاريخي يحاول أن يفتش فيه عن ذاته ، لأنه لن يجد أصوله ومبادئه

(١) المتمرد ، نفس الصفحة .

(٢) المتمرد ، ص ١٣٢ .

(٣) المتمرد ؛ ص ١٣٦ .

(٤) المتمرد ؛ ص ١١٥ .

إلا في هذه الذات^(١) . ولكي يقرر كأي ما هو التمرد نجده يبدأ بمحثة بما ليس بتمرد أعنى أنه يسير من عدم الوجود إلى الوجود . وهكذا يحاول أن يكشف عن التسلسل المنطقي الذي سار فيه التمرد ويوضح موضوعاته الرئيسية التي لا تتغير عن طريق تحليله لبعض الحقائق الثورية التي استقاها من التاريخ الغربي . وليس كتابه الكبير « المتمرد » سوى محاولة لدراسة بعض الحركات الثورية بمقدار انحرافها عن حقيقة التمرد . هذه الانحرافات التي يعرض علينا آثارها المفزعة من خلال سرده لتاريخ التمرد الميتافيزيقي والثورة التاريخية لا يمكن أن تنسب إلى التمرد . فهي انحرافات لا تظهر إلا عندما ينسى المتمرد منابعه الأصلية ، ويسقط متعباً من التوتر المتصل بين « اللا » و « النعم » ، حتى ينتهي بالاستسلام للنفي المطلق أو بلقاء نفسه بين أحضان التأكيده المطلق . والتمرد يجيد عن منبعه حين يمجده أحد القطبين المتضادين في تجربته ويصل به إلى ذروة التطرف . وسوف نحاول الآن أن نقصر أنفسنا على النظر في اثنين من هذه الانحرافات ، دون التعرض للتفصيلات التاريخية المضنية التي يزدحم بها كتاب « المتمرد » ، آملين أن نقرب عن طريقهما من منبع التمرد وحقيقته .

(ح) الانحراف عن التمرد :

اللا المطلقة والنعم المطلقة

قلنا منذ البداية إن اللا والنعم مرتبطان في فعل التمرد ارتباطاً لا ينفصم . فاللا تضرب بجذورها ، إن صحّ هذا التعبير ، في النعم ، والنعم بدورها كامنة في أعماق اللا . ولقد تتبعنا هذا البناء الديالكتيكي لفكر كامي في أعماله المبكرة في المرحلة السابقة على ظهور المحال ، كما كشفنا عنه في بناء المحال نفسه . ثم وجدنا أنه يميز موقف التمرد الحق ، الوفي لأصله ومنبعه ، الذي لا يجعل من اللا ولا النعم شيئاً مطلقاً ، بل يعين لكل منهما الحد والمقياس الذي ينبغي له أن يقف عنده فلا يتجاوز . ورأينا بذلك أن التمرد يتميز عن موقفين متطرفين يمكن تحديدهما على النحو التالي :

١ — اللا المطلقة أو نزعة النفي المطلقة .

٢ — النعم المطلقة أو نزع التأكيد والموافقة المطلقة .

وقبل الحديث عن هاتين النزعتين اللتين تظهران في مراحل التمرد الميتافيزيقي^{٥٠} والثورة التاريخية نحب أولاً أن نفرق بينهما ونوضح ما نقصده بالتمرد الميتافيزيقي . فقد بدأ التمرد الميتافيزيقي يدخل في تاريخ الفكر المعاصر عند نهاية القرن الثامن عشر . ومن الطبيعي أن نقابله في مرحلة مبكرة ، لدى رائد المتمردين جميعاً في كل العصور ، ونعني به بروميثيوس . فبروميثيوس ، مثله مثل الإنسان المتمرد في العصر الحديث ، يكافح الموت ، ويحمل رسالة ، ويثور حبساً للبشر . غير أن اليونان الذين لم يتطرقوا في شيء ولم يكن من طبعهم أن يثيروا النزاع حباً في النزاع ، قد جعلوا منه بطلاً ، تغفر له خطيئته في النهاية . وكلمة البطل نفسها تدلنا على أنه كان نصف إله يختلف مع الآلهة ، والأمر عنده لا يزيد عن كونه مجرد شقاق عائلي^{٥١} يمكن أن يسوّى في يوم من الأيام . فقد كانت لليونان تأملاتهم الميتافيزيقية التي تختلف عن تأملاتنا . كانوا يؤمنون بالقدر . ولكن إيمانهم بالطبيعة التي كانوا يعدون أنفسهم جزءاً منها كان أقوى وأشد . ومن ثم فقد كان التمرد على الطبيعة شيئاً مستحيلًا في نظرهم لأنه سينقلب تمرداً على ذاتهم . حقاً إن اليأس بدأ يعرف طريقه إلى النفس اليونانية في شتاء الفكر اليوناني . ولكن هذا الصدمع في الانسجام الشامل بين الطبيعة والإنسان لم يظهر إلا في كتابات أبيقور ولوكريس . وما هو إلا قليل حتى ظهرت بظهور المسيحية فكرة الإله الواحد المتشخص ، الذي يختص بدمه عذاب الإنسان وخطاياها . نحن إذن من وجهة النظر هذه أبناء قابيل أكثر من أن نكون أتباع بروميثيوس^{٥٢} . فبظهور قابيل يتحد التمرد الأول مع الجريمة الأولى . وهكذا يصبح إله العهد القديم هو الذي يحرك طاقة التمرد . وحين يتم العقل المتمرد دورته ، يكون عليه — كما فعل باسكال — أن يستسلم في خضوع لإله إبراهيم وإسحق ويعقوب . ومن ثم يصبح العهد الجديد محاولة للرد مقدماً على كل قابيل يظهر في هذا العالم ، بإظهار الإله في صورة رحيمة عطوفة ، ووضع وسيط بينه وبين الإنسان .

فهناك إذن إله العهد القديم المفزع في جانب ، وهناك إله العهد الجديد الذي حل في جسد إنسان ومات على الصليب . غير أنه يكفي أن نوضع المسيحية موضع

(*) المتمرد ؛ ص ٥٠ .

الشك وأن تثار الريب حول ألوهية المسيح ، حتى يصبح يسوع المخدوع بريئاً جديداً وتنشق الهوة بين السادة والعبيد من جديد . . وهكذا يصبح كل شيء معداً لهجوم عاصف عظيم على سماء معادية للإنسان . هذا الهجوم هو الذى يتبعه كامى فى مراحل الثلاثة التى سنقف عندها فيما بعد بالتفصيل ، ونعنى بها اللا المطلقة أو النفى المطلق ، ورفض النجاة ، والنعم المطلقة أو نزعة التأكيد المطلق . ولكل مرحلة منها بطلها ورائدها : صاد ، وإيفان كرامازوف ، ونيتشه .

أولاً : اللا المطلقة أو النفى المطلق :

يعدّ المركز دى صاد والحركة الرومانتيكية مثليين جيدين على هذه النزعة . إن الطبيعة الإنسانية تلغى فيهما ، والإنسان ينحط حتى يصبح موضوعاً للتجربة والمحاولة ، ومن ثمّ كان تطرف التمرد وخروجه عن كل حدّ فيهما . إن « صاد » يريد أن يؤسس الحرية الكاملة على سعار الشهوة والغريزة ، ولذلك فهو لا يستطيع أن يحقق تمرّده إلا بالنفى المطلق للواقع بأسره . وكما كان كاليجولا يأمر بقتل الناس لكي يتاح له في رأيه أن يمتلكهم كل الامتلاك ، وينظم بذلك ما يمكن أن نسميه بالانتمحار الجماعى ، فإن الحرية الشاملة التى تنطلق فيها الغرائز عند « صاد » تصبح نوعاً من التدمير الشامل وتنهى حتماً إلى القتل . وكاليجولا وصاد ، على اختلاف الدافع والغاية بينهما ، قد سارا مع منطق التمرد المحال إلى نهايته ، واستخلصا منه أقصى نتائجه . كلاهما قد سعى في تمرّده الجامح نحو الشمول بدلاً من أن يطلب الوحدة .

ومن المعلوم عن المركز دى صاد أنه ليس بالكاتب ولا بالفيلسوف ذى المكانة المرموقة . ولعل مرجع شهرته إلى أنه قضى بين جدران السجن سبعة وعشرين عاماً . هذا السجن الطويل هو الذى يفسّر أعماله : إنها صرخة وحيدة تطلقها الطبيعة ، صرخة الدافع الجنسي ، الذى أثاره السجن الطويل وكتبته وعاقبه . إنها تنكر وجود الله كما تنفى وجود الأخلاق ، وتطالب الإنسان بأن يذهب فى المتعة والامتلاك الكامل إلى حدود التدمير الشامل الرهيب . الطبيعة عنده هى الجنس . وهذا المنطق يدفع به إلى عالم عاطل من القانون ، تتحكم فيه طاقة الشهوة وحدها . إنه عالم الحرية المطلقة من كل قيد ، طردت الفضيلة منه بغير عودة . ومن ثمّ فالحرية هى الجريمة ،

ولإفليست حرية على الإطلاق . وضرورة الجريمة تتطلب ضرورة التنظيم ، وتدفع صناد إلى تخيل أماكن مغلقة ، « قلاعاً تحوطها الأسوار سبع مرات » يستطيع فيه المجتمع الجديد ، مجتمع الشهوة والجريمة ، أن يلبي صيحة الطبيعة طبقاً لنظام قاس مريز . إنه على العكس من روسو وأصحابه من الجمهوريين « الفاضلين » في عصره يكشف عن نزعة الشر الطبيعية في الإنسان ، ويصحبها في قالب القوانين . هو إذن الإلحاد الخالص ، الرغبة المدمرة التي جعلت شعارها « كل شيء مباح » . غير أن أديرة الرذيلة التي تجلد فيها الشهوة أجساد البشر ، والتي يصبح عبد اللذة حاكمها المطلق وإلهها الأوحى ، لم تلبث أن اصطدمت بالتناقض الكامن في ذاتها ، وتحولت إلى أديرة للرهبة الحزينة ، والعفة اليائسة المسوخة . ولم يلبث السجين العجوز الخجول ، الذي ظلّ يحلم بعالم يسجد للذة ، أن راح يحلم بالكارثة الدموية التي تسحق هذا العالم ، ويعيش أيامه الأخيرة كالممثل الهزلي المحنون الذي لا يسلي غير المحانين .

لم يعدم صناد من يخلفه . فالرجل الذي اخترع حصون الرذيلة التي تعدّ الأب الشرعيّ لمعسكرات الاعتقال في القرن العشرين ، كان يحلم ببشرية تتجرد من إنسانيتها عن طريق العقل البارد . ويمكن اليوم أن يقال إن حلمه قد تحقق ، ولكن مع تغيير بسيط : فبينما كان يتصور الجريمة في التحرر المطلق من العادات والقوانين الأخلاقية (وينبغي أن نذكر إنصافاً له أنه كان ينبذ الجريمة الاجتماعية التي تتسلح بالمقصلة) راح خلفه يشرّعون للجريمة بكل سبيل . والجريمة التي كان يريد لها أن تكون ثمرة شبيهة غير عادية للرذيلة المنطلقة من قيودها ، لم تعد اليوم إلا عادة مفزعة لفضيلة بوليسية . (وتلك هي مفاجآت الأدب كما يقول كامي^(١)) .

وشبيه بنزعة « صناد » نزعة الحركة الرومانتيكية التي تتميز بإيثارها للشرّ وتمجيدها للفرد الوحيد^(٢) . فالبطل الرومانتيكيّ يحسّ باضطرابه إلى فعل الشرّ مدفوعاً بشوقه إلى خير مستحيل التحقيق . والموقف الرومانتيكيّ ينبع من الكبرياء : فالإنسان الذي لا يملك أن يكون إلهاً ، يجعل من نفسه مخزباً مطلقاً ، لكي يتوصل إلى السعادة المستحيلة في حدود عالم ممكن (وهذا شبيه بموقف كاليجولا) . ومن ثمّ لم يستطع

(١) المتمرد ؛ ص ٧٦ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٦٧ .

الرومانتيكيون أن يتجنبوا السقوط في هاوية العدمية . فالبحث عن سعادة ممكنة ، أعنى سعادة محدودة ونسبية ، هو وحده الذى يستطيع أن يقي صاحبه من التردى في ظلام العدمية . ولقد علمنا التاريخ أن العدمية الرومانتيكية ليست مجرد نزعة مشبوبة من وجدان معذب حساس ، بل إن الموت والقتل كامنان في أعماق القيمة العليا عند الرومانتيكين ؛ ونعنى بها الغضب المجنون Frénésie^(١) .

ولإيقان كرامازوف (في رواية دستويسكى المشهورة الأخوة كارامازوف) هو الشخصية المضادة للرومانتيكيين . إنه لا ينكر وجود الله ، بل يرفضه باسم مبدأ أخلاقي أعلى . وهو ينبذ النجاة ، والخلود ، والنعمة لأنه يعتقد أن اعترافه بها معناه الاعتراف بالموت والعذاب ، وبذلك يضع العدالة فوق الألوهية^(٢) . إنه يريد أن يجد النعمة والمحبة في العدالة ، ولكنه سيمضى في رفضه لوجود الله ، الذى يحمله وحده مسئولية موت الأبرياء .

مثل هذا التمرد الطائش النبيل يخضع للديالكتيك الذى يميز العدمية في كل مكان وزمان : « كل شيء أو لا شيء » : طالما أن النجاة ليست من نصيب جميع الناس ، فإننى أرفض النجاة لنفسى . وحيث تخفى العدالة ويسود الظلم ، يفقد كل شيء معناه ، ويصبح كل شيء مباحاً . وتاريخ العدمية في الزمن الحديث يبدأ في الحقيقة من هذه العبارة : « كل شيء مباح »^(٣) . من هذه العبارة التى أطلقها إيفان كارامازوف بدأ التمرد الميتافيزيقي يخطو الخطوة الأولى على طريق الفعل . إنه يجعل شعاره الآن « كل شيء أو لا شيء » ، وهو شعار يقرر بدوره أن كل شيء جائز ومباح ، فيسعى إلى أن يخاق العالم خلقاً جديداً ، يؤكد ملك الإنسان ويضمن ألوهيته على هذه الأرض^(٤) . كل شيء مباح ، وكل شيء جائز ، فالحرمة إذن مباحة ، والقتل جائز . إن الإنسان الذى يريد أن « يكون » ، يصمم الآن على أن « يفعل » . فليحكم إذن ، وليغز ، وليسيطر .

هذه اللامعقولة المتطرفة التى تصاحب النزعة العدمية ترك أثرها على المجالين الاجتماعى والسياسى ، وتدخل فيهما التناقض والتضاد الذى لا سبيل إلى رفعه أو

(١) المتمرد ؛ ص ٧٠ . (٢) المتمرد ؛ ص ٧٧ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٧٩ . (٤) المتمرد ؛ ص ٨١ .

التغلب عليه ، اللهم إلا بالقضاء التام والحرب الشامل. أى أن قوى الدم والغريزة المعتمدة تصبح هى القيم الوحيدة الصالحة ، وتأكيد الفعل بكل ثمن يصبح هو المبدأ الذى لا مبدأ سواه^(١) . ولقد أسس هتلر وموسوليني دولتهما على الفكرة التى تقول إنه ليس لشيء من معنى وأن التاريخ ليس إلا صدفه عارضة ولدتها القوة والسيطرة^(٢) . وإذا بالطاقة المحضة والحركة الخالصة هما التبرير الوحيد لكل شيء^(٣) ، وإذا بهذه الطاقة المحضة لا تجد لها متنفساً إلا فى الغزو المتصل . ويتمتجه الغزو إلى الداخل فيصبح « دعاية » لا تهدأ ؛ أعنى استبعاداً للعقل واضطهاداً للروح ، فإذا اتجه إلى الخارج لم يعد له عدواً ؛ ووجد المبرر الذى يدعوه إلى تعبئة الجيوش وإصدار الأوامر بالترحف . وتتضح العلاقة الفردية القديمة بين السيد والعبد فيسيطر سيد واحد على ملايين من العبيد^(٤) .

إن النفي المطلق يحطم دياكيك التمرّد حين يمجّد أحد طرفيه (اللا) ويستبعد الآخر (النعم) . والنتيجة المباشرة لذلك هى الجريمة . فالذى ينفي كل شيء ينفي معه الطبيعة الإنسانية ويصل إلى الإيمان بأن كل شيء مباح . والذى يبيح كل شيء يبيح لنفسه كذلك أن يقتل الآخرين ويلغى وجود الوعى ، أئمن ما فى الوجود ، بل الوجود الحق نفسه . إنه يلغى هذه القيم جميعاً حتى يصبح « انعدام القيم » هو نفسه القيمة الوحيدة الباقية له . وإذا كان النفي المطلق معناه العبودية المطلقة ، فليست الحرية الحقيقية إلا الخضوع الباطنى المختار لقيمة تشمخ بجهتها فى وجه التاريخ ونجاحه^(٥) .

ثانياً : النعم المطلقة أو التأكيد المطلق :

تمثل هذه النزعة فله، فمتا شتيرنر^(*) وفيتشه . والفردية الأنانية تصل مع شتيرنر

(١) المتمرد ، ص ٢٢٣ .

(٢) المتمرد ، ص ٢٢٢ .

(٣) المتمرد ، ص ٢٢٣ .

(٤) المتمرد ؛ ص ٢٧٧ .

(٥) المتمرد ؛ ص ٢٣١ .

* شتيرنر Stirner (وهو الاسم الذى عرف به الفيلسوف الألمانى كاسبارشيت ، ولد فى بايرويت =

إلى ذروتها ؛ فليس هناك إلا حرية واحدة هي قوتي ، وليس هناك إلا حقيقة واحدة هي الأنا المفردة . ويصبح التأكيد المطلق أشبه بطوفان يجرف معه كل نبي أو اعتراض^(١) .

وإذا كان الله قد مات بظهور نيتشه فقد وضع شتينر من قبل بكتابه « الفرد وملكيته » (الذى ظهر فى عام ١٨٤٥) أساس العدمية الشاملة ، وبدأ يسير فى المتاهة التى ينبغى الآن عبورها ، ويكشف عن الفراغ المفزع الذى ينبغى الآن أن يملأ بقانون جديد .

كان شتينر يريد أن يميت فى الإنسان كل فكرة عن الله . ولم يكافح الله وحده ، بل كافح مادية فويربأخ ، والروح المطلقة عند هيجل ، وتجسدها التاريخي ، أى الدولة . كل هذه الأصنام قد ولدت فى رأيه من « نزعة منغولية » واحدة ، وهى الاعتقاد فى الأفكار الأبدية الخالدة . ومن ثم فقد استطاع أن يكتب فيقول : « لقد أقمت قضيتى على العدم » . إن الله بالنسبة إليه هو العدو الأول . وهو يذهب فى التجديف إلى أبعد حد ممكن : « ابتلع الوحش ، وبذلك تتلخص منه » . ولكن الله ليس إلا لإحدى المظاهر الأجنبية للأنا . سقراط ، ويسوع ، وديكارت ، وهيجل ، كل الفلاسفة والأنبياء لم يزدوا عن اختراع صور مختلفة من المظاهر الأجنبية عن هذه الأنا التى تكون وجودى ، والتى لا تستطيع الأسماء

= فى ٢٥ أكتوبر ١٨٠٦ ، ومات فى برلين فى ٢٦ يولية ١٨٥٦) - درس فى جامعة برلين (١٨٢٦ - ١٨٢٨) حيث استمع إلى محاضرات فى الفلسفة والدين من هيجل وشلير ماخرونيا ندرمار هينكيه . ثم انتقل إلى جامعة إرلانجن (٢٩ - ١٨٢٨) التى تركها بعد ذلك إلى جامعة كونيسبرج التى لم يحضر فيها شيئاً ، لأسباب عائلية لا تزال مجهولة ، جعلته ينتقل بين كونيسبرج وبين كولم فى بروسيا الشرقية بين عامي ١٨٣٠ ، ١٨٣٢ . ثم عاد فى العام الدراسى ١٨٣٢ - ٣٣ إلى الدراسة فى جامعة برلين تقدم بعدها لشهادة التدريس فى المدارس الثانوية البروسية . ولا يعرف من حياته أكثر من أنه اشتغل فترة فى التدريس فى المدارس الحكومية ، تركها إلى التدريس فى المدارس الخاصة ، وأنه تزوج زواجا قصير العمر إذ ماتت زوجته عام ١٨٣٨ عند ولادة طفلها الأول . وأنه تزوج مرة أخرى فى عام ١٨٤٣ زواجا لم يدم أكثر من ثلاث سنوات . الفرد وملكيته Der Einzige und sein Eigentum هو كتابه الرئيسى الذى لقي نجاحاً عظيماً عند ظهوره فى عام ١٨٤٥ ، ولكنه لم يلبث أن غلفه النسيان حتى نه إليه جون هنرى ماكاى فى عام ١٨٩٠ . وقد قام شتينر إلى جانب كتابه هذا الذى يجعل من الأنا القانون الأعلى فى الوجود بترجمة ثروة الأمم لآدم سميث وكتابين آخرين . لجان باتيست ساي « مقال فى الاقتصاد السياسى ، وتاريخ الرجعية » .

أن تسميها ، لأنها شيء فريد ووحيد . وليس تاريخ العالم إلا انتهاكاً متصلاً لهذا المبدأ الوحيد ، المتجسّد ، الحى ، الذى يكون وجود الأنا لدى ، مبدأ الانتصار الذى أرادوا له أن يخضع تحت نير التجريدات المتعاقبة ، سواء أكانت هى الله ، أو الدولة ، أو المجتمع ، أو الإنسانية ، أو ما شاءوا لها من أسماء . الأبدية كلها كذبة كبيرة . والأنا الأوحده هو الحقيقة الوحيدة ، هو عدو كل ما هو أبدي ، وعدو كل ما يعوق شهوته فى السيادة والتحكم .

وهكذا يصبح النفي ، الذى يحيا عليه كل تمرّد ، عند شتيرنر طوفاناً يحرف معه كل تأكيد وإيجاب . إنه يزيل من طريقه كل ما حاول الإنسان أن يضعه فى مكان الله ، ويملاً به ضميره . حتى الثورة يمجها هذا المتمرد الغريب . فلا بد للإنسان لكى يكون نائراً من أن يؤمن بشيء ، حيث لا شيء هناك يمكنه أن يؤمن به : « لقد انتهت الثورة (الفرنسية) إلى الرجعية ، وهذا يبيّن ما هى الثورة فى الحقيقة » . والخضوع للإنسانية يصبح شيئاً عقيماً ، مثله فى ذلك مثل الخضوع لله . وإذن فما من حرية فى نظر شتيرنر إلا « قوى » ، وما من حقيقة إلا « الأناية الرائعة للنجوم » (*) .

المتمرد لا يلتقى مع غيره من الناس إلا بمقدار ما تتفق أنايتهم مع أنايته . إن حياته الحقّة فى الوحدة ، حيث يشبع شهوته غير المحدودة إلى الوجود .

هكذا تصل الفردية إلى قمّتها . إنها نفي لكل ما ينكر الفرد ، وتمجيد لكل ما يسبح بحمده ويضع نفسه فى خدمته . الخير عندها هو كل ما تستطيع أن تستخدمه فى صالحها ، وكل ما تقدر عليه فهو من حقها . وإذا كانت الأنا بطبيعتها تقف من الدولة والشعب موقف المجرم ، فلنتعلّم أن الحياة مساوية للتعدّى على الحياة . ولا مفرّ لمن لا يريد أن يموت من أن يقتل ، حتى يكون وحيداً . وهكذا يؤدى التمرّد مرّة أخرى إلى تبرير الجريمة . ويصبح القتل نوعاً من الانتحار الجمعى بالحملة ، وتسقط الروح المتمردة فى ليل العماء ، لتفتش هناك عن متعها الكثيفة المفزعة فوق أطلال العالم النهار . ولا يعود ثمة عزاء إلا فى العدم الشامل أو فى البعث الجديد . ولا يبقى أمام شتيرنر وأمثاله من المتمردين العدميين إلا أن يندفعوا إلى هذا

الحدّ الأخير ، نشاوى من خمرة الدمار والتخريب .

وأما فلسفة نيتشة فهي عند كامى أصدق تعبير عن التأكيد المطلق . ليست فلسفة تمرد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بقدر ما هي فلسفة مبنية على التمرد . إنها تدور حول مشكلة التمرد ، أو هي ، بعبارة أدق ، تشرع في أن تكون تمرداً^(١) . و « نعم » التي يطلقها نيتشة إنما تتعلق بالأرض وحدها ، التي هي في نظره الحقيقة الوحيدة التي يملكها الإنسان ، والتي حكم عليه أن يعيش فوقها ووجب عليه أن يظل وفيّاً لها^(٢) : « لا يكاد الإنسان يرتد عن إيمانه بالله وبالحياة الأبدية حتى يصبح مستولاً عن كل ما تختلج فيه الحياة ، عن كل ما يولد مقترناً بالألم ، وكل ما ياتي به في عذاب الحياة »^(٣) .

إذا رحّب الإنسان بكل شيء وقال لكل شيء « نعم » فهل يعنى ذلك أن عليه أن يتخلّى عن المبدأ القائل إن كل شيء مباح ؟ — الأمر في الحقيقة كذلك . لقد عرف نيتشة أن حرية العقل والروح ليست بالأمر الهين المريح ، بل هي العظمة التي تتطلب كفاحاً شاقاً مضنياً ، كما عرف أنه لا وجود للحرية بغير القانون^(٤) . إنه يستبدل عبارة إيفان كارامازوف « إذا لم يكن هناك شيء حق فكل شيء إذن مباح » . بهذه العبارة : « إذا لم يكن هناك شيء حق فليس هناك شيء مباح » . والواقع أن الإنسان ، لكي يبيح لنفسه فعلاً من الأفعال أو يحرمه عليها ، إنما يحتاج إلى قيمة وإلى هدف . فإذا لم يكن ثمة معنى ، وإذا انعدمت القيم ورأى الإنسان أن كل شيء ممكن بالنسبة إليه ، فالواقع أنه ما من شيء في هذه الحالة مباح ، لأنه لا وجود للقيم التي يحدد الفعل على أساسها ، وبالتالي فكل شيء مستحيل .

ما هو أثر هذه النزعة الإيجابية التي ترحب بكل شيء وتبارك كل شيء على المستوى التاريخي ؟

من يقول نعم لكل شيء لا يقو لها للحياة والخير والحق والجمال وحدها ، بل

(١) المتمرد ؛ ص ٩١ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٩٦ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٩٤ .

(٤) المتمرد ؛ ص ٩٤ .

لا بد أن يقولها أيضاً للموت والشر والظلم والقيح . ومن يقول نعم للأرض يوافق على العذاب والموت كما يوافق على الفرح والحياة . وأهم من هذا كله أن الذي يبارك كل شيء ، بما في ذلك التناقض والألم ، يسيطر في الحقيقة على كل شيء^(١) ، فتأكيد كل شيء هو بمثابة حكم مسلط على كل شيء : « إن قول نعم للأرض الحادثة المعذبة ، ورفعها وحدها إلى مرتبة الألوهية ، معناه تشجيع الإنسان على أن يقلد بنفسه في الكون مستعيناً « بإرادة القوة » ، لكي يتسنى له أن يعثر على ألوهيته الأبدية من جديد . قول نعم للأرض قولاً مطلقاً ينتهي بملئها بالبشر – الآلهة^(٢) . إن الإنسان يلقي بنفسه في خضم العالم ليصبح ديونيزيوس جديداً . وبذلك يبالغ تأليه الإنسان أعلى ذروته .

إن في فلسفة نيتشه ، كما في كل فلسفة عظيمة ، شيئاً يمكن أن يستخدم ضدها ، لا بل أن يؤدي إلى مسخها وتشويهها . وإذا كان نيتشه يقول « نعم » للصيرورة والتاريخ ، فهو يقولها أيضاً – وهذا هو جانب الخطورة في فلسفته – للإنسان الأعلى ولبشر فوق البشر . بذلك تحبذ موافقته المطلقة منطلق السادة والعبيد ، ولا تقتصر على تبرير العبودية والعذاب بين البشر ، بل تتجاوزهما إلى تبرير الجريمة والقتل ، سواء في ذلك أكان الإقدام عليهما باسم الحاضر أم باسم التحول الخمي للتاريخ . كانت كلمة نعم التي أطلقها نيتشه في أصلها تأكيداً للحياة والطاقة ، حتى إذا أسىء استخدامها وفهمها أصبحت تأكيداً للقسوة والعنف والطغيان . وتحولت الحياة التي طالما تحدث عنها بالخوف والرهشة والإجلال إلى نوع من « القيصرية البيولوجية »^(٣) ، وانعكست الشجاعة فصارت قسوة ، وانحطت الطاقة فصارت عنفاً . وبينما كان نيتشه يطالب بأن ينحى الفرد أمام أبدية النوع ويندمج في دورة الزمن الكبيرة ، إذا بهم يجعلون من الجنس حالة خاصة للنوع ويحنون رأس الفرد أمام هذا الإله القدر .

(١) المتد ؛ ص ٩٩ .

(٢) « يجب علينا أن نكون المحامين عن نيتشه . إن الظلم الذي لحقه لن نستطيع أبداً أن نرفعه عنه » .

المتد ؛ ص ١٠٠ .

(٣) المتد ؛ ص ١٠٠ .

بذلك أنكر تمرّد نيتشه كل حد ولم يملك الوسيلة التي تجعله يضع لنفسه مثل هذا الحدّ . وبذلك أيضاً بقي تمرّده تمرّداً ميتافيزيقياً ينكر كل ألوان « العالم الآخر » التي سلمت بها أجيال الفكر الغربيّ من قبله . ولكن ماذا يجديه هذا الإنكار إذا كان يستبدل مطلقاً بمطلق ؟ أليس يضع المطلق الأفقيّ (الآتي بعد) مكان المطلق العموديّ (العالم الآخر) على حدّ قول الفلاسفة ؟ وأي نفع يعود عليه من ورائه إذا كان تمرّده يقترب من الثورة ، لا ليعيد إليها الحياة أو يعين لها الحدود التي ينبغي عليها أن تلزمها ، بل لكي يدوب فيها ذوباناً تاماً ؟

لقد انتهت فلسفة نيتشه على الرغم منها إلى نوع من القيصريّة البيولوجيّة على عهد النازية والفاشية . وكأى لا يدين نيتشه ولا يستطيع أن يدينه بأنه أراد ذلك . ولكن الحقيقة التي تقول إن مذهباً سياسياً بعينه قد بلأ إلى فلسفته لتبرير أهدافه في القوة والغزو والسيطرة تكفي عنده لإدانته وإتهام فلسفته . والمنصف لا يجد في هذا الموقف تجنياً من كأمى على نيتشه . فكم قدّر على الفلاسفة والمفكرين أن يكونوا ضحية للطغاة والمستبدّين . ولقد كان نيتشه ضحية هتلر كما كان ماركس ضحية ستالين .

من هذا كله نرى أن فلسفة نيتشه قد انحرفت عن التمرّد الأصيل لأسباب ثلاثة :

١ — لأنها تستبعد « اللا » وتحطم بذلك الديالكتيك الباطنيّ للتمرّد ، الذي لا يمكن أن تنفصل فيه النعم عن اللا ، ولا الإيجاب عن النفي . فتمرّد نيتشه حين يغفل هذه الأصلية إنما ينكر التمرّد نفسه الذي يرفض الوجود على ما هو عليه ، ويحتجّ على الخليقة التي تسمح بالموت والشرّ والعذاب .

٢ — لأنها غير وفية لتجربة الحال التي يقوم عاينا التمرّد نفسه ، إذ لا تمرّد إلا أن يكون تمرّداً على الحال على اختلاف صوره . إن الوعي في فلسفة نيتشه يبسط « النعم » على الطبيعة بأسرها ، ويرضى بالعالم على ما هو عليه ، وبذلك يرضى أيضاً عن العذاب والشرّ والموت .

٣ — لأنها غير وفية للحاضر ، باعتباره مجموعة من اللحظات المنفصلة العابرة الفانية ، إذ تجعل الإنسان يحيا في توتر متصل متطعاً إلى مستقبل لم يأت بعد ،

مشرئباً إلى إنسان أعلى لم يتحقق له وجود .

وتبدأ نزعة التأكيد المطلق ببداية الثورة التاريخية . والعام الحاسم في الثورة التاريخية هو عام ١٧٩٣ ، أو على التحديد اليوم الواحد والعشرون من يناير ١٧٩٣ . ففي هذا اليوم انقلب التمرد ثورة ، وأرسل الله — في شخص لويس السادس عشر ممثله على ظهر الأرض — إلى المقصلة .

إن فلاسفة حركة التنوير ، وبالأخص روسو بعقده الاجتماعي ، هم الذين سلموا رأس لويس السادس عشر إلى الجلاء . كان التمرد حتى ذلك الحين يعان عن نفسه في إطار عقيدة لم يذهب أشد المتبردين إلى حد إنكارها كل الإنكار . حتى الثائر الأسود سبارتاكوس لم يستطع أن يمس آلهة الجمهورية الرومانية . ولكن كل شيء يتغير بظهور «العقد الاجتماعي» . كان الله حتى ذلك الحين هو الذي يصنع الملوك ، الذين يصنعون بدورهم الشعوب . أما الآن فصاعداً فالشعوب قد أصبحت هي التي تصنع نفسها بنفسها^(*) . وفي اليوم الحادي والعشرين من عام ١٧٩٣ ينزع سان جوست ، أحد أتباع روسو ، عن التاريخ ثيابه المقدسة ، ويقدم الملك للمقصلة . لقد مات دين ، ولا بد أن يتبعه دين جديد على الفور ، هو دين العقل الذي أصبح هو والفضيلة شيئاً واحداً . إنه يقول في خطبته المشهورة : « إن هدفنا هو أن نخلق نظاماً للأشياء من شأنه أن تنشأ حركة عامة تبتغي تحقيق الخير » . ولا يكاد ينطق بهذه الكلمات حتى يهبط عليه الإلهام بالوسيلة الوحيدة إلى تحقيقها . وهكذا يسقط في هوة الرعب من طالب العدالة بالألا تدين المتهم بل أن ترى ضعفه . إن تحقيق الخير يتطلب أن تتساقط الرؤوس ، والفضيلة لا تحتل أن يبق أعداؤها على قيد الحياة . ولكن لعل سان جوست قد أحس بالتناقض الهائل الذي تردى فيه ، يدل على ذلك صمته وهو يموت .

كانت الخطوة الحاسمة قد تمت ، فقد صاغ العقوبة المبادئ الأخلاقية صياغة جامدة ومهدوا للنزعتين العدميتين السائدتين في عصرنا ؛ عدمية الفرد وعدمية الدولة . وفقد العقل صلته بإله ، ولم يعد يتعلق بشيء إلا بما يحققه من نجاح . وبدأت عجلات التاريخ تتحرك ، ومملكته تنشر سلطانها .

كانت العدالة والعقل والحقيقة لا تزال تلمع في سماء اليعاقبة : كانت هذه الكواكب الثابتة على الأقل منارات يهتدى بها . غير أن فكرة جديدة (غريبة على الفكر القديم كله) تبدأ ببداية القرن التاسع عشر : إن الإنسان لا يملك طبيعة بشرية أعطيت إليه مرة واحدة وإلى الأبد ، إنه ليس مخلوقاً مكتملاً تاماً ، بل مغامرة يمكن أن يكون هو نفسها خالقها^(١) . ويبدأ مع نابليون وهيجل ، الفياسوف النابليونى ، زمن الفاعلية . الناس من قبلهما اكتشفوا عالم المكان ، أما من بعدهما فقد راحوا يكتشفون عالم الزمان والمستقبل .

وهناك نوع آخر من التأكيد المطلق نجده عند هيجل - الذى يمكن أن نعبر عن موقفه بعبارة الآتية : « هذه هي الحقيقة ، التى تبدو لنا مع ذلك كأنها هي الخطأ ، والتى تكون لهذا السبب نفسه حقيقية لأن من الممكن أن يحدث لها أن تكون هي الخطأ . لست أنا الذى سيقدم البرهان على ذلك ، بل التاريخ هو الذى سيقدمه ، بعد أن يتم تمامه »^(٢) .

مثل هذا الموقف يؤدي إلى إمكانيتين لا ثالث لهما : فإما رفع كل تأكيد وتأجيله إلى أن يتم تقديم البرهان ، أو تأكيد كل ما من شأنه أن يصيب النجاح عبر التاريخ ، أى جعل الفاعلية هي المعيار الوحيد لكل ما يحدث وما يكون ، وفي الحالتين سقوط في العدمية .

إن أصالة هيجل التى لا سبيل إلى النزاع فيها ترجع في رأى كامي إلى تحطيمه لكل متعال (ترانسندنس) عمودى وقضائه على تعالى المبادئ بوجه خاص قضاء تاماً^(٣) . عرف هيجل بحق أن المبادئ الشكلية المطلقة التى نادى بها اليعاقبة في الثورة الفرنسية كانت تنطوى مقدماً على الرعب والإرهاب . وكان لابد للقضاء على هذا التناقض أن يتطلع الإنسان إلى مجتمع واقعى ، يستمد حياته من مبدأ غير شكلى ، وتتصالح فيه الحرية مع الضرورة ، وينسجم الفكر والوجود . وكان أن وضع هيجل مكان العقل العام المجرد الذى دعا إليه سان جوست وروسو . فكرة

(١) المتبرد ؛ ص ١٧٠ .

(٢) المتبرد ؛ ص ١٨٥ .

(٣) المتبرد ؛ ص ١٧٩ .

أخرى خالية حقاً من الشكلية ولكنها مهمة مزدوجة المعنى هي التي سمّاها « بالعام المتعين » .

ومن هنا غمر العقل في تيار الأحداث ودفع فكر هيجل الحقيقة ، والعقل ، والعدالة دفعةً تاريخية لا تقاوم ، بعد أن ظلت مطلقة ثابتة عند اليعاقبة . ولم تعد هذه القيم علامات يهتدى بها ، بل أصبحت أهدافاً وغايات لا تتحقق إلا في آخر التاريخ ، بعد أن تتوقف طاحونته الرهيبة عن الدوران ، وتبتلع في أحشائها كل التحولات والمناقضات ، ويعود أوديسيوس من مغامراته البعيدة إلى شاطئ الأمان . وأصبح الفكر من يومها طاقة لا تكف عن الحركة ، والعقل غزواً وصيرورة لا تنقطع .

ولن نستطيع أن نقدر مدى هذا الفكر الذي يوافق على كل ما من شأنه أن يوصل إلى هذه الأهداف خلال تاريخ خلا من المتعالى (الترانسندنس) ، ولن نستطيع أن ندرك أثره وفاعليته حتى نقف وقفة قصيرة عند الحتمية التاريخية في ثورة القرن العشرين ، ونعنى بها الثورة الماركسية . فما يؤكده هيجل عن التاريخ الذي يسير في طريقه إلى الروح المطلق ، يؤكده ماركس بصورة معكوسة على هيئة التاريخ الاقتصادي الذي يسير في طريقه المحتوم إلى مجتمع عديم الطبقات ، يسميه كامى بالدولة الشاملة أو المملكة العالمية التي يُؤكده البشر فيها في نهاية المطاف^(١) .

وينبغى علينا قبل أن نسترسل في هذا الحديث أن نلاحظ أن كامى لا يميل إلى عبارة « المادية الجدلية أو الديالكتيكية بل يؤثر عليها المادية التاريخية للدلالة على موقف ماركس الذي يحدد الإنسان بالحتمية الاقتصادية . وكامى في هذا يستند إلى رأى الفيلسوف الروسى الوجودى بيردياييف الذى يرى استحالة التوفيق بين الديالكتيك وبين المادية . وليس السبب في هذا أنه لا يوجد غير ديالكتيك واحد هو ديالكتيك العقل فحسب ، بل سببه أيضاً أن فكرة المادية نفسها فكرة غامضة مزدوجة المعنى إذ أن تكوين الكلمة نفسها يقتضى منا التسليم بأن في العالم شيئاً آخر يزيد على المادية^(٢) .

هذه المادية التاريخية أو بعبارة أدق هذه الحتمية التاريخية لا يمكنها أن تحترم

(١) المتمرد ؛ ص ٢١٨ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٤٥ .

الإنسان بما هو إنسان . إنها تدمر حرّيته وتردّه إلى مجرد نتاج اقتصادى . إنه بالنسبة إليها لا يزيد عن كونه عنصراً منتجاً ، لا شك فى نشاطه وفاعليته ، إلاّ أن هذه الفاعلية وذلك النشاط لا ينبعان من ذاته المستقلة المبدعة ، بل يتحكم فيهما ويدبرهما المفتش العام^(١) . الإنسان فى نظرها لم يكن قط ، ولم يتحقق له كيان بعد ، بل لا بد له أن يكون بكل الوسائل^(٢) . ومن ثمّ كانت قابليته المطلقة للشكل وبالتالى إلغاء الطبيعة الإنسانية كقيمة ثابتة فى وجه التحول والتغير التاريخيين .

هنا يوضع الشخص والشئ على قدم المساواة^(٣) . ويصل تشيبيء الإنسان (أى ردّه إلى مجرد شئء يقبل التشكيل والتعديل) إلى ذروته . والعجيب أن هذا التشيبيء للإنسان يسير فى خط مواز لتأليه . وفى هذا يكمن التناقض الأساسى الذى تعانى منه ثورة القرن العشرين : فقد حكم على الناس أن يعاملوا معاملة الأشياء ، حتى تتحقق المملكة الشاملة التى يصبحون فيها فى نهاية المطاف كآلهة . إلى أن يتحقق هذا الحلم البعيد للمملكة الآلهة تدعم مملكة الأشياء بكل الوسائل الممكنة . ولكن هذه المملكة الأخيرة ، التى كان ينبغى لها أن تكون مملكة للحب والتعاطف والصدقة التى تؤلف بين الأشخاص ، ليست فى حقيقة الأمر إلا كومة نمل يسكنها أفراد من البشر وحيدون .

كل من يريد أن يجعل للتاريخ معنى سامياً ويعطيه اتجاهاً هادفاً فهو يخضع نفسه لهذا المعنى وهذا الاتجاه . إنه يجد نفسه بالنظر إلى هذا الهدف البعيد مضطراً إلى أن يؤكد كل شئء يخدم هذا الهدف ويؤدى إلى تحقيقه ، أعنى أنه مضطر إلى أن يوافق على العنف والجريمة . ومن ثمّ تبرر المملكة الشاملة التى لن يحين موعدها إلا فى نهاية التاريخ ولن يزال هذا الموعد يؤجل جيلاً بعد جيل ، كل وسيلة ممكنة لتحقيق هذه الغاية : وماذا تعنى مائة سنة من الآلام فى عين من يعدّ الناس بتحقيق المملكة النهائية فى السنة الواحدة بعد المائة ؟ إنه فى سبيل عدالة بعيدة يبرر الظلم على مرّ التاريخ كله . ويصبح الطريق إلى الوحدة هو الشمول^(٤) . ويستعاض عن الحرية والأخوة بالفاعلية التاريخية . وتتحوّل الدولة الشاملة إلى عالم من المحاكمات^(٥) ،

(٢) المتد ٤ ص ٣٠٧ .

(٤) المتد ٤ ص ٢٨٧ .

(١) المتد ٤ ص ٢١٩ .

(٣) المتد ٤ ص ٢٥٧ .

(٥) المتد ٤ ص ٢٩٦ .

ويصبح المتمردون الأبرياء قضاة ومحققين. وبينما يرفض التمرد الحق أن يبرر العقاب ، نجد الثورة الشيوعية تضعه في مكان المركز من عالمها . لقد صار التاريخ قاضياً بينهم ويدين . وسوف يظل إلى يوم تمامه عقاباً طويلاً لا يدرى أحد متى ينتهى . أما الثواب الحقيقي فسوف يناله الإنسان « فيما بعد » ، أعنى في آخر الزمن . لا بروميثيوس الحقيقي الخالد قد اتخذ الآن شكل ضحية من ضحاياه (١) .

إن الثورة التاريخية في القرن العشرين تجد نفسها أمام معضلة أخيرة : فلما أن تتخلّى عن مبادئها الفاسدة وتخلق لنفسها مبادئ جديدة حتى يتيسر لها أن تعود إلى منابع التمرد النقية ، ولما أن تتخلّى عن العدالة والحرية التي أرادت أن تمكن لها من السيادة التامة على الأرض . وليس من العسير أن ندرك المعضلة التي تضعها في موقف الاختيار الشائك المستحيل : فلما الاحتفاظ بحكم الاستبداد الشامل يفرض على رؤوس الملايين من البشر عبر أجيال لا يعرف عددها وإلى أن تنهار الرأسمالية من تلقاء نفسها ، ولما الإسراع بتحقيق الدولة الشاملة عن طريق حرب ذرية محققة الدمار . وفي الحالين تجد الثورة التاريخية نفسها في التناقض (٢) .

٣ — أما النزعة الثالثة والأخير التي لا تجعل من التأكيد ولا من النفي شيئاً مطلقاً ، والتي تعترف بالطبيعة الإنسانية وتحافظ على المقياس ولا تتعدى الحد ومع ذلك فهي تنحرف عن التمرد الحق فنجد لها لدى « القتلة الرقيقى المشاعر » (٣) ، كاليبايف وأصدقائه من أعضاء منظمة الكفاح للحزب الاشتراكيّ الثوريّ التي تألفت في عام ١٩٠٣ وضمت أندر شخصيات الإرهاب الفوضويّ في روسيا القيصرية .

إن هؤلاء القتلة الرقيقى المشاعر باعترافهم بالطبيعة الإنسانية يضعون للأمل المطلقة والنعم المطلقة حداً تقفان عنده . إنهم يتمسكون بتلك القيمة التي تقابلها في فعل التمرد الأصل ، ونعني بها روح التضامن التي يؤدي إليها التمرد . إن كل واحد منهم يستطيع أن يقول : « أنا أتمرد ، فنحن إذن موجودون » . ولو سألناهم من أنتم لأجابوا قائلين : نحن موجودات قادرة على الوعي بالحد ، محققة للتكاتف والتواصل فيما بيننا وبين بعضنا البعض . إن تضامننا ليس في حقيقة أمره سوى الوعي بما نشترك

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٩٠ .

(١) المتمرد ؛ ص ٣٠١ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٢١٠ ، وراجع كذلك مسرحية « العادلون » التي تدور حول كاليبايف ورفاقه .

فيه مع جميع الناس ، أعنى بطبيعة يشترك فيها كل بنى الإنسان .
كان شعراء التمرد هؤلاء يرون سعادتهم الوحيدة فى التضامن . لقد جمع بينهم
احترام الحياة الإنسانية بما هى كذلك مع احتقار حياتهم الذاتية إلى الحد الذى
جعلهم لا يترددون لحظة عن بذل أعلى التضحيات . إن جريمة القتل التى أقدموا
عليها تبدو لهم جريمة ضرورية وغير مغتفرة فى آن واحد . إنها تصبح بالنسبة لهم هى
والانتحار شيئاً واحداً^(١) .

لم يكن التاريخ فى نظر هؤلاء القتلة النادرين شيئاً مطلقاً ولا كانت العدالة كذلك .
لأنهم يقتلون من أجل الفكرة ، ولكنهم لا يضعون هذه الفكرة مع ذلك فوق الحياة .
وتبريرهم الوحيد لها هو أنهم يأخذونها معهم إلى قبورهم . وهم حين يموتون لا يضعون
بأنفسهم فى سبيل عدالة إلهية بل يضعون كل أملهم فى عدالة إنسانية يوقنون أنها
ستتحقق ذات يوم على يد أجيال لم تولد بعد . وهنا نصل إلى النقطة الوحيدة التى
جعلتهم يبعدون عن التمرد الحق . لأنهم ، على حد تعبيرنا السابق ، ما زالوا يؤمنون
بمتمتع (ترانسندنس) أسمى ، أعنى بقيمة لم توجد بعد . وكل قيمة نقول عنها إنها
آتية فيما بعد ، هى فى الحقيقة قيمة تناقض نفسها بنفسها ، ذلك لأنها لا تستطيع
أن توضح طبيعة فعل من الأفعال ولا أن تعطينا مبدأ نختار على أساسه فى موقف
معين ، طالما بقيت مجردة لم تتجسد بعد^(٢) .

ربما كان تبريرهم الوحيد أنهم لم يشربوا الرعب والقتل ، لا بالحجج الفلسفية
ولا بالبراهين العلمية . لقد حملوا الذنب المحدود على أكتافهم ، ودفعوا حياة بحياة .
كانت الثورة بالنسبة إليهم وسيلة ضرورية ، ولكنها لم تكن هدفاً فى ذاته . وبذلك
رفضوا أن يصلوا إلى الوحدة عن طريق الشمول ، واحتفظوا بذواتهم الوحيدة وتناقضاتهم
الممزقة فلم يشاءوا أن يلقوا بها فى فوهة تنين « أيديولوجى » يبتلع كل المتناقضات
ويسوى كل الفروق . هؤلاء « القتلة الأبرياء » فى ثورة عام ١٩٠٥ الاشتراكية
قد بذلوا حياتهم لكى يبعثوا الحياة فى قيمة استطاعوا فى ززاناتهم المعتمدة وعلى أعواد
المشائى أن يؤكدوها ويثبتوا وجودها : قيمة « نحن نكون » ، عنوان تضامن الإنسان
المتنرد مع كل إنسان .

* * *

نستطيع الآن أن نلخص ما انتهينا إليه في هذه الملاحظات :
أولاً : تردى التمرد الميتافيزيقي كما تردت الثورة التاريخية (وهي النتيجة المنطقية المترتبة عليه) خلال تاريخهما الطويل من صداد وشترنر إلى إيثان كرامازوف ، ومن الرومانتيكيين ونيتشه إلى الفاشية والشيوعية في هاوية الجنون والانتحار ، أو القتل والدمار . لقد كانت في كل مرة تخضع فيها للتأكيد المطلق لكل ما هو موجود تلطخ يديها بالدماء . وفي كلا الحالين كانت تتعدى الحد الذي بينه التمرد وتفقد الحق في أن تسمى نفسها باسم التمرد^(١) .

ثانياً : أن التمرد لا يمكن تبريره إلا حيث يبقى الإنسان وفيماً لبنائه الديالتيكي ، ولا يستطيع أن يزعم لنفسه أن يطلب الوحدة إلا حيث يتمسك بلا محدودة ونعم محدودة في وقت واحد ؛ أعني حيث يحافظ على نسبته ويبقى بين الحدود التي رسمتها له الطبيعة الإنسانية .

والثورة بدورها لا تكون لها من قيمة إلا حيث تبقى على وفائها للتمرد ، هذا الوفاء لا سبيل إليه إلا إذا صدّت عن المطلق والمجرد وتم لها الوعي الكامل بالحدود المرسومة لها . ذلك أن الإنسان الذي يبحث عن المطلق فيما هو نسبي ، أو يفتش عن الجرد فيما هو واقعي لا بد مضطر إلى تدمير النسبي والواقعي جميعاً ، أعني إلى القتل وسفك الدماء . ودائماً ما تنشأ إرادة البحث عن السعادة المستحيلة أو عن العدالة والحرية المستحيلتين عن « إطلاق » النعم أو اللا أو رفع أحدهما ، أعني عن تدمير العلاقة الديالتيكية الأصلية للتمرد بإلغاء أحد طرفيها أو التطرف فيه تطرفاً مطلقاً^(٢) .

ثالثاً : عندما يستبعد التمرد « النعم » أو التأكيد ويقتصر على النفي وحده ، فإنه يستسلم للمظهر^(٣) . فإذا ما اتجه إلى التأكيد المطلق لكل ما هو موجود وتخلّى عن نفي الواقع أو مجرد الاحتجاج على جانبيه منه ، فإنه يجبر نفسه إن آجلاً أو عاجلاً على الفعل . وبينما يحاول التمرد الميتافيزيقي أن يستمد الحقيقة من المظهر ويصل إلى الوجود عن طريق الموجود ، وبينما تريد الثورة التاريخية أن تغزو الوجود عن طريق

(١) التمرد ؛ ص ١٣٠ .

(٢) التمرد ؛ ص ٣٠٨ .

(٣) ستناول هذه العبارة فيما بعد بشيء من التفصيل لنين مشابها وعدم مشابها للكوجيتو الديكارتي المشهور . راجع « عبارة كامي وعبارة ديكرت » ، ص ١٧٨ من هذا الكتاب .

الفعل ؛ نجد أن التمرد يقف في صف الوجود الممزق المنقسم على نفسه ، ويبذل كل ما في طاقته لتأكيد « نحن نكون » بتأكيد لطبيعة إنسانية ثابتة يشترك فيها كل البشر ، وتضع للتطرف حداً ، ولكل محاولة للإفلات من المقياس مقياساً .

فإذا قالت الثورة التاريخية : « أنا أتمرد » ، إذا فسوف نوجد » ، وإذا أضاف التمرد الميتافيزيقي إلى عبارة « أنا أتمرد » قوله : « إذا فنحن موجودون وحدنا » فإن التمرد المتواضع المضطهد الوفي لمنبعه والعارف لحدوده يلمخص حكمته في هذه العبارة : « أنا أتمرد » ، إذا فنحن موجودون » (١) .

رابعاً : نحن موجودون هذه تعبر عن قيمة التضامن التي تنبئ على حركة التمرد ، كما سنرى فيما بعد . أما « أنا أتمرد » وحدها فهي تعبر عن تمزق الإنسان المتمرد ، عن توتره الدائم وعذابه المتصل من المتناقضات التي يعيش فيها ، والتي توقظ الوعي كما رأينا من قبل . فإذا ما استيقظ هذا الوعي عبر عما يعانيه من المتناقضات في التوتر الديالكتيكي الدائم بين الخير والشر ، والعدل والظلم ، والحياة والموت . هذه المواجهة التي تتقابل فيها التصورات المتضادة هي التي تجعل الوعي وعياً على وجه الإطلاق ، وتتيح له النصوص والإشراق كما ذكرنا من قبل . وعن طريق هذه المواجهة أيضاً تنشأ فكرة الحد والمقياس — ومن ثم نستطيع أن نفهم كيف أن الحد والمقياس توتر خالص ، والمحافظة عليه حكم من الإنسان على نفسه بالحياة في تمزق متصل ولكي ندرك ذلك ينبغي علينا أن نتناول فكرة الحد في شيء من التفصيل .

(د) التمرد المعتدل وفكرة الحد والمقياس :

التمرد شرط الوجود . فلكي يوجد الإنسان ، لابد له أن يتمرد . ولكن لابد لتمرده من أن يحافظ على الحد الذي لا يجده إلا في نفسه . ولا يبدأ وجود الإنسان إلا حين يجتمع على التمرد مع غيره من الناس (٢) .

تقول الجحوة في ختام مسرحية « حالة حصار » (٣) : « هنالك حدود معينة . والذين لا يريدون أن يوجدوا نظاماً ، والذين يحاولون أن يحشروا كل شيء داخل نظام واحد ، يتساوون في تجاوز هذا الحد » . ولقد استطاع كاليايف ورفاقه من

(٢) التمرد ؛ ص ٣٥

(١) التمرد ؛ ص ٣٧١ .

(٣) حالة حصار ؛ ص ٢٣٢ .

١٤٣

القتلة الأبرياء الحساسيين أن يكبحوا جماح تمردهم وأن يلزموا حداً يقفون عنده ويحترمون به . كانت حياة الأطفال الأبرياء هي التي رسمت لهم هذا الحد فلم يتعدوه . ولقد فشل الاعتداء الأول الذي دبروه على حياة الأمير الأكبر سيرجي لأن كاليبايف رفض ، ووافقه رفاقه على هذا الرفض ، أن يقتل معه الأطفال الذين كانوا يصحبونه في عربته . إنهم يحكمون على الأمير الطاغية بالموت لكي تحيا الملايين . ويقتلون طبيعة إنسانية واحدة لكي ينقلوا الطبيعة الإنسانية الشاملة .

نحن نفهم من كلمة الحد في العادة نقطة أو خطأ أو سطحاً يبين العلامة الفاصلة بين مكانين أو بين مرحلتين زمينيتين . فإذا لجأنا إلى الاستعارة أمكننا أن نقول إن الحد يمثل نقطة لا يجوز لفعل ولا لمعرفة أن تتعداه . والحد بهذا المعنى يدل على مايقع ناحيته كما يدل على ما يتجاوز به إلى ما وراءه ، أعني أنه يشير إلى وجود الموجود الذي يتخطى الحد إلى اللامحدود ، كما يشير إلى موجود آخر يلزم المحدود فلا يتعداه . وهنا نستطيع أن نسأل : هل يتمرد الإنسان لكي يتخطى حداً أم يتمرد لكي يحول دون تخطي هذا الحد ؟ وهل يستطيع المتمرد أن يسمح لنفسه في بعض الظروف أن يتخطى الحد لكي يؤكد وجود هذا الحد نفسه ؟ وهل يمكن للمتمرد أن يكون تمرداً على وجه الإطلاق بدون أن يتضمن في ذاته فعل التجاوز والتخطي للحد ؟ يبدو أننا بهذه الأسئلة ندور حول أنفسنا دون أن ننهي إلى جواب حاسم . والواقع أن هذا الجواب يتوقف على ما نفهمه تحت كلمة « الحد » (١) .

قلنا إن المتمرد إنسان يقول « لا » كما يقول « نعم » في آن واحد . إنه يصرخ « باللا » في وجه من يضطهده وينكر عليه حقه في الحرية والحياة ، ولكنه كذلك يقول « نعم » مؤكداً وجود حد ينبغي لمضطهده أن يقف عنده (٢) . إنه يقول له : « إلى هنا ولا تزد ! » ، كما يقول له : « إن هناك حداً لا يجوز لإنسان أن يتخطاه » . إنه بالنفي والاحتجاج يؤكد في الوقت نفسه وجود وعي بقيمة ، « بشيء » ما ، بجزء من نفسه يريد له أن يحترم ، أي أنه يؤكد باختصار وجود طبيعة مشتركة بين جميع الناس . فما هو إذن هذا الحد أو هذا المقياس ؟

إن فكرة الحد أو المقياس ينبغي أن تفهم دائماً في التحول المستمر ، في حركة

(١) راجع مسرحية « العادلون » ، و « مشكلات معاصرة » ، الجزء الثاني ، ص ٢٢ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢٥ .

التمرد الديالكتيكية التي لا ينقطع تيارها . فالحدّ في حقيقته توتر خالص ، وتمزّق الموجود بين لا مطلقاً ونعم مطلقاً ، بين زهادة في كل شيء وتطرف في كل شيء .
 إنه صراع مستمر ، يحاول العقل على الدوام أن يهدّئ منه ويتحكم فيه . فبين طرفين متباعدين بلغ عندهما الانفلات من "الحدّ" أقصى مداه ، بين طلب المستحيل من ناحية والتردّي في الهاوية من ناحية أخرى (وهما المحاولتان الأبديتان اللتان لا يستطيع التمرد أن ينتصر عليهما كل الانتصار) نجد فكرة الحدّ تحاوان أن تحافظ على التوازن وتوقظ في الوجدان معنى المقياس . إن فكرة الحدّ — هذه الثمرة الخالدة التي أهدتها إلينا شجرة الفكر اليونانيّ، واجتمع فيها كل ررحه وكل جوهره — هي التي تحمى التمرد عبر التاريخ الطويل المزدهم بالتهور والتطرف والجنون وهي التي تبسّئ له النظام والمعيّار ، وتخلقه في كل لحظة من جديد ، وتحصر على ألا يسقط في الانحرافات التي انزلت إليها الثورات على اختلاف العصور . وإذن ففكرة الحدّ ليست هي الضدّ المقابل لفكرة التمرد . فكلاهما متعلّق بالآخر تعلّقاً من شأنه أن يجعل فكرة الحدّ تنبع من جوهر التمرد ولا تحيا إلا به ، مثلما أن التمرد هو تمرد لا سبيل إلى تصوره بدون فكرة الحدّ والمقياس . إن التمرد إما أن يكون تمرداً محدوداً أو لا يكون .

نستطيع الآن أن نذهب إلى القول بأن التمرد المعتدل المحدود هو الموضوع الحقيقي الذي تدور حوله محاولة كامي الفلسفية الكبرى « المتمرد » . إن الهدف منها هو رفض كلا الطرفين المتباعدين اللذين يؤدي العقوق بالديالكتيك الأصلي للتمرد إلى التردّي في أخطارهما ، ونقصد بهما تأليه الإنسان من ناحية وتشبيّهه من ناحية أخرى . وهي تهدف بذلك أيضاً إلى إنقاذ الإنسان الحقيقي الخلاق ، الذي لا يعدو في نهاية المطاف أن يكون الإنسان المتمرد على الحال في صورتيه الميتافيزيقية أو التاريخية .
 كلا الطرفين إذاً يريد أن يحقق المستحيل في الممكن ، والمجرد في الواقع ، والمطلق في النسبيّ : فهو إما أن يهدف إلى تحقيق الحرية المطلقة عن طريق تأليه الإنسان ، أو إلى تحقيق العدالة المطلقة عن طريق تشبيّهه .
 ولا نستطيع أن ندع هذه الفرصة بغير وقفة قصيرة عند رأي كامي في المطلق . فالواقع أنه ، وإن كان يرفض النزعة المطلقة بكل ما فيه من قوة ، إلا أن المطلق

لا يخفى من تفكيره كل الاختفاء . بل إننا نستطيع أن نقول قولاً لا يخلو من المفارقة حين نذهب إلى أن المطلق عنده هو النسبي نفسه ، الذى يوضع موضع المطلق . والتوتر الحقيقى عنده هو فى حقيقته نوع من التوتر الذى يسعى إلى المطلق ، الذى يلتمسه فى المظهر وفى حدود التجربة الإنسانية الممكنة ذاتها . فالموقف المتطرف الذى يرفضه موجود إذا بصورة معكوسة فى تفكيره ، وكأنه لا يستطيع أن يفلت من قدر الفكر الإنسانى الذى يسعى بطبيعته إلى المطلق ، سواء فى ذلك أثبتته أو نفاه ، وكأن الإنسان يأبى بطبيعته إلا أن يكون حيواناً ميثافيزيقياً كما قال القدماء . وبدلاً من ذلك المطلق ، الذى يعلو فوق الإنسان علواً عمودياً ، ويطرح فى « عالم آخر » سواء كان هذا العالم زمانياً أم مكانياً ، نجده يبحث عن النسبى فى « الآن » و « هنا » بحثاً لا ينقطع ، ويصبغه ، دون وعى منه ، بالصبغة المطلقة . ولعله فى موقفه من المطلق يخلط بوجه عام بين ما هو فلسفى وما هو سياسى ، حتى يبدو المطلق فى معظم الأحيان أشبه بالدكتاتورية البوليسية التى تميز طابع العصر ، التى لا ينفك يكافحها بكل ما يستطيع .

قلنا إن كامى يرفض الحرية المطلقة ، فلا وجود عنده لحرية مثالية ، يمكن أن نصل إليها ذات يوم على حين فجأة ، « كما يصل المرء إلى المعاش فى آخر حياته »^(١) . إنه يؤمن بوجود « حريات » متعددة ، على الإنسان أن يغزوها واحدة بعد الأخرى فى حرص وأناة . والحريات التى يملكها ليست إلا مراحل لا يمكن بالطبع أن نقف عندها ولا أن نكتفى بها ، ولكنها مراحل على الطريق المؤدى إلى التحرر الواقعى الحق^(٢) .

هل يفهم من هذا أن حرية الاختيار التى نتحدث عنها تعنى التخلي عن العدالة ؟ لا نستطيع أن نذهب إلى هذا رأى . فمثل هذه النقيضة (حيث تستبعد الحرية المطلقة العدالة كما تنفى العدالة المطلقة كل حرية) لا وجود لها إلا حيث يسعى الفكر إلى الشمول (الذى يلغى جميع الفروق ويسوى المتناقضات والأضداد) لا إلى الوحدة

(١) « الحزب والحرية » ، خطبة ألقاها كامى فى ١٠ مايو عام ١٩٥٣ فى سانت اتيين ،

ونشرت فى الجزء الثانى من « مشكلات معاصرة » .

(٢) مشكلات معاصرة ، الجزء الثانى ، ص ٢٦٣ .

(التي تحقق قبل كل شيء الانسجام بين الأضداد)^(١) . فالحق أن الارتباط وثيق بين العدالة والحرية والتضامن بينهما مكفول ، بشرط أن ننظر إليهما نظرة معتدلة . فالحرية المطلقة تؤدي إلى الظلم ، والعدالة المطلقة تخنق كل حرية . وكلاهما ينتهى بالبوليس أو بالجنون ، وفي الحالين بالجرمة والقتل .

قلنا إن التمرد على الظلم والطغيان هو في صميمه تمرد على المحال في صورته التاريخية . وعلى الإنسان تقع أمانة هذا التمرد الذي ينبغي أن يتمثل فيه بسيزيف أو بالدكتور ريو ، أعني أن يبقى في تمرد وفاقاً للمحال ، واعياً بالحدود التي رسمها لنفسه . مثل هذا التمرد المعتدل لا مجال له إلا في النسبي والممكن والواقعي المعين . فإذا تجاوز هذه الحدود لم يعد تمرداً من أجل الحياة ، بل جموحاً لا يخدم إلا الموت .

واجب إذن على الإنسان أن يطابق بين التمرد وبين الحد والمقياس ، وواجب على التمرد المعتدل المحدود أن يكفكف من غلاء الثورات التاريخية التي أفلت طموحها من كل حد وأن يعيدها من جديد إلى منبع التمرد الحلي الخلاق^(٢) . بذلك يوضع

(١) المرجع السابق .

(٢) لم توضع الحدود إلا لتبين للإنسان أنها إنما وجدت لكي لا يتخطاها . ولقد كان الفكر اليوناني ، كما أشرنا من قبل ، في صميمه فكر الحد ، لا يني يعلم الإنسان أنه ليس إلهاً ولا حيواناً ، بل في منزلة الوسط بينهما ، وأنه كلما تجاوز هذا الحد تردى في هاوية المأساة . وموضوع الحد في ذاته يحتاج إلى بحث طويل ، نرجو أن يتاح لنا تناوله في المستقبل . ويكفي أن نشير هنا إلى مرحلة هامة من مراحل التفكير الحدّي في العصر الحديث ، ولنفي بها فلسفة كانت . فهو في كتابه الرئيسي (الذي يعد في الوقت نفسه الكتاب الرئيسي في الفلسفة الحديثة كلها) « نقد العقل الخالص » يريد أن يثبت أن هناك حداً مطلقاً تقف عنده المعرفة الإنسانية وملكة التفكير بوجه عام . وليست فلسفته النقدية في الحقيقة إلا تحذيراً للإنسان بما يسميه بنقائص العقل الخالص وتناقضاته التي يقع فيها كلما حاول أن يتجاوز الحدود التي رسمتها له التجربة ، سعياً وراء « المطلق » ، أو « الخلود » أو « الكل » . إلخ مما يسميه كانت بمُثُل العقل الخالص . والواقع أننا نستطيع أن نقارن بين فكرة الحد عند كانت (وهي التي يسميها بالشيء في ذاته أو النومن Noumenon) التي تحد عنده من مطامح المعرفة الحسية وتعد ذات وظيفة سلبية أو نافية وبين فكرة الحد التي تهدف بدورها إلى الحد من مطامح الثورات التاريخية . فحين يقول العبد لسيدّه : « إلى هنا ولا تزيد ! » فهو يريد أن يضع لاضطهاده له حداً يقف عنده . ولكن هذا الحد ليس حداً من حدود المعرفة النظرية ، والمتناقضات التي تكن وراء أسواره ليس لها طابع منطقي . إنها ، إن جاز هذا التعبير ، متناقضات تمرق القلب ، مخضبة بدماء البشر . فوضع حد للتمرد معناه في الحقيقة احترام الطبيعة الإنسانية ، وإجلال هذا الشيء المقدس الكامن في أعماق كل إنسان والذي لا يصح أن تلمسه يد . ومعناه كذلك الوفاء للتمرد الأصيل ، والحيلولة بينه وبين الوقوع في مهاوى الثورات (قارن في ذلك كله نقد العقل الخالص ، مقدمة الطبعة الأولى ، =

حدّ أخلاقى للثورة التاريخية لا يجوز لها أن تتعداه ؛ فهو احترام الإنسان ، واعتبار كرامته ، وفرديته ، وتقدير الطبيعة الإنسانية المشتركة بينه وبين سائر البشر . ويصبح مبدأ التمرد الذى يحترم الحدّ الذى وضع له بما هو تمرد هو المبدأ الذى يمكن أن نعبر عنه على النحو التالى : « بدلامن أن نقتل ونموت لكى نخلق وجوداً ليس هو وجودنا ، ينبغى علينا أن نعيش ونترك غيرنا يعيشون ، لكى نخلق الوجود الذى هو وجودنا »^(١).

هذا الفكر الذى يحجر العقل حين يضعه موضع اليقين بحدوده يسميه كاسى فكر الظهيرية . إن مثله الأعلى هو الفكر الديرانى الذى التزم دائماً بتصور الحدّ^(٢) ، فلم يدفع شيئاً إلى نهايته الأخيرة ، لا القداسة ولا العقل . لقد استطاع أن يحافظ على التوازن بين الظل والنور ويعين مكان الإنسان من الطبيعة والغيب والآلة . إنه فكر الحد والمقياس . وهو بذلك فكر الوحدة ، الذى لم يعرف شيئاً عن نزعة الشمول التى تهدد اليوم « بقتل أوربا »^(٣) . « فكر الظهيرية » الديرانى يقابله « فكر منتصف الليل » الأوروبى الحديث ، الذى يندفع بأقصى سرعته فى غزو الشمول ، وينفلت على الدوام من الحدود ليتوه فى مغامرة اللاحدود . إنه فى جنونه قد غير الحدود والمقاييس الأبدية .

كيف يستطيع التمرد أن يوجد الوحدة ، التى تقوم عليها روح التضامن بين بنى الإنسان ؟ الإجابة المباشرة تقول : عن طريق تأكيد الحدّ . وتأكيد الحدّ هو فى الوقت نفسه تأكيد لكرامة وجمال مشتركين بين الناس^(٤) ، تمكنا للتمرد أن يخطو إلى الوحدة بغير أن يتنكر للأصل والمنبع .

قلنا إن تأكيد الحد هو فى الوقت نفسه تأكيد لواجب الالتزام به . فالتمرد يقف باسم الكرامة الإنسانية فى وجه كل محاولة لتجاوز هذا الحدّ ، وبالتالى لنفى القيمة الأولى ونعنى بها الطبيعة الإنسانية^(٥) . أما عن الجمال ، فهو ما لا نجده فى

=١٢٥٥ ، ٣١١ ب وكذلك روبرت هايس : ماهية الديالكتيك وأشكاله ، ص ٤٥ - ٤٩ .

(١) المتمرد : ص ٣٠٩ .

(٢) الصيف ؛ ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٢٣٩ .

(٤) الصيف ؛ الموضع السابق .

(٥) المتمرد ؛ ص ٣٠٨ .

« عالم المحاكاة » بل في عالم الخلق الفني وحده . هنالك نجد التمرد في حالته الأصلية ، مما يقتضي أن نتناوله في هذا القسم من حديثنا بشيء من التفصيل .

(هـ) استطيعا التمرد :

تستحق استطيعا التمرد من الباحث أوفر نصيب من العناية والاهتمام . ولا يرجع هذا إلى أنها تعبر عن فلسفة التمرد في حالتها النقية الأصلية فحسب ، بل لأنها تختلف كذلك عن استطيعا المحال التي تحدثنا عنها فيما تقدم بعض الاختلاف . نقول ذلك لأنها لا تناقضها تمام المناقضة كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين^(١) .

ولقد نبه كامي بنفسه إلى المكانة الممتازة التي تحتلها النظرية الاستطيعية (الجمالية الفنية) في فكره الفلسفي . فهو يرى أن الفن بدوره حركة ثنى وتنفي ، وترحب وترفض في آن واحد . إن نيتشه يقول في عبارة مشهورة : « ما من فنان يحتمل الواقع » هذا الرأي صحيح . ولكن ينبغي أن نضيف إليه أنه ما من فنان يستطيع أن يستغنى عن الواقع . إن الإبداع الفني نشدان للوحدة ورفض للعالم في وقت واحد . ولكنه يرفض العالم بسبب ما يحس فيه من نقص وباسم ما يكون عليه هذا العالم في بعض الأحيان . ما من فن يمكن أن يوجد على أساس من الرفض الشامل . فالفنان الذي يريد أن يبدع الجمال مضطر إلى أن يرفض الواقع اضطرابه في الوقت نفسه إلى تمجيد بعض جوانب هذا الواقع نفسه . فالفن إذن ينازع في قيمة الواقع أو يلغيه في بعض الأحيان ، ولكنه لا ينسلخ عنه أبداً^(٢) .

وإذا كان كامي يؤكد أن الإبداع الفني نشدان للوحدة ورفض للعالم في آن واحد ، فهو بهذا التأكيد لا يقتصر على أن يقدم لنا التعريف الملائم للتمرد وأن يبصرنا ببنائه الديالكتيكي فحسب ، بل إنه يقدم لنا كذلك مفتاح فهم تفكيره الفلسفي على المستوى الجمالي والمستوى التاريخي معاً . ونستطيع إن نقول أن مطلب التمرد للوحدة هو في الوقت نفسه مطلب جمالي وفني . هذا السعي إلى الوحدة ،

(١) مثل توماس حنا في كتابه القيم فكر ألبير كامي وفنه ؛ شيكاغو ، شركة هنري رجينري ،

١٩٥٨ ، ص ١٣٧ - ١٤٤ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣١٣ ، ٣١٩ .

وهذا الرفض للعالم والموافقة عليه في آن واحد يجعلنا نتعرف على طبيعة التمرد والإبداع الفني معاً .

وإذا كان التمرد بدون علاقته بالخال لا معنى له (فالتمرد دائماً تمرد على الخال كما قدمنا) فإن الإبداع والخلق في العمل الفني (وهو بحسب ماهيته عمل خال) هما في الوقت نفسه إبداع وخلق في التمرد . ونستطيع أن نذهب إلى القول بأن الفن يقرب الإنسان من الوعي الناصع بمصيره أكثر مما تصنع الفلسفة : « إنني أطلب العمل الفني الخال بما أطلب به الفكر : التمرد ، والحرية ، والتنوع »^(١) . كان كل هم الإنسان في تجربة الخال منصباً على وصف العالم بكل ما فيه من تنوع الألوان والأصوات والمشاعر ، دون أن يضيف إليها شيئاً من عنده : « الوصف : ذلك هو آخر ما يطمح إليه الفكر الخال »^(٢) . وفي هذا الوصف الظاهري المحض ، وفي غمرة اللحظة المباشرة التي يتم فيها هذا الخلق الخال لا يوجد ثمة حد فاصل بين المظهر والوجود . هذه النظرة الجمالية (الاستطيقا) في مرحلة الخال كانت ملائمة لأخلاق الكم الفردية المتعلقة بالآنا وحدها والتي كان شعارها يقول : « عش كما لو . . . » ولكن التجربة حين اتسعت أبعادها بالتمرد اتسع معها المنهج وتغيرت معها الألفاظ ، دون أن يؤدي ذلك إلى التعارض الصريح بين تفكير التمرد وبين تفكير الخال في إجماله . فالعالم لم يعد غريباً لا سبيل إلى تغييره (على الأقل من الناحية التاريخية لا الطبيعية) ولكنه أصبح قابلاً للتغيير ، لا بل لإعادة خلقه من جديد . والتمرد طاقة خلاقة تعيد خلق العالم في كل لحظة من جديد كما تبذل قِيماً جديدة على الدوام ، وليست كالخال نفسه مجرد تكرار عقيم لا نهاية له ولا أمل في الخلاص منه . وفي مرحلتى الخال والتمرد يبقى مطلب الإنسان للوحدة في أساسه على ما هو عليه ، ولكنه لا يطلبها الآن لكي يعاند محالية العالم ويستنفذ جهده في التحدّي وحده ، بل لكي يشكل هذا العالم من جديد على صورة القيمة التي اكتسبها عن طريق التمرد . ويبقى الدافع إلى طاب الوحدة في الحالتين واحداً لا يتغير ، ونعني به المحافظة على كرامة الإنسان والإبقاء على « عزته الميتافيزيقية » . وليس الفن

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ٥٨ - ١٥٧ .

(٢) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٣١ .

إلا الشهادة التي تنطق بهذه الكرامة والعزة الإنسانية ، اللتين تنكشفان في التمرد على المصير المحال وفي الإصرار على مواصلة الجهد العقيم .

إن وصف كامي للإنسان وسعيه الدائب إلى الوحدة وراء التعدد ، والحقيقة وراء المظهر ، وحديثه عن العالم بما فيه من شقاق وغرابة وانفصال لم يتغير في جوهره في « استطيعا » التمرد عنه في استطيعا المحال . ولعل الفارق الأساسي بين المرحلتين الفكريتين المتلازمتين هو في أن الإنسان في تجربة المحال لم يكن مطالباً بأن يخلق عالماً موحداً خلقاً جديداً على أساس قيم جديدة ، فلقد كان الإنسان محكوماً عليه بأن يموت مع متناقضاته ، مع حقيقته الوحيدة (المحال) بعد أن يصل إلى الوعي الناصع بمصيره . أما في التمرد فالإنسان مطالب — على الرغم من الموت — بأن يبدع قيمة تمكنه من أن يشكل العالم من جديد .

وهذا التوسع في مجال الفكر على أساس التوسع في القدرات المبدعة الخلاقة عند الإنسان يرجع في حقيقته إلى القيمة الأساسية التي يؤكدتها التمرد وهي التضامن . ففي التضامن يتوحد البشر في كفاحهم المشترك ضد إهدار كرامة الإنسان على يد الإنسان ، وضد الموت المصنوع أو القتل في العصر الحديث . وهذه الحركة الصاعدة من « الأنا » إلى « نحن » ، ومن الفردية إلى التضامن بين أفراد وحيديين هي التي تميز هذا التوسع في المجال الفكري .

بهذا تكون « الاستطيعا » جزءاً متكاملاً من فلسفة التمرد ، تحاول هذه الفلسفة أن تصل عن طريقه إلى التركيب *Synthèse* المبدع الخلاق . ولكن هذا التركيب الخلاق لا وجود له في الفن ولا في فعل التمرد إلا حيث يكون الطرفان المتباعدان من رفض وموافقة ، ومن لا ونعم على أشد ما يكونان من توتر . وإذا صح أن كل فن يستحق هذا الاسم ينطوي على التمرد ، فن الصواب أيضاً أن يقال إن نبي الفنان للواقع ينطوي على نفس التأكيد الذي ينطوي عليه التمرد التلقائي الذي يعلنه المضطهد في وجه مضطهده^(٢) . ونحن نلمس في فن القرن العشرين نفس الجحود الذي لمسناه في ثورة القرن العشرين لديالكتيك التمرد ، فكلاهما يشترك في نفس التناقض ،

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١٥٦ .

(٢) التمرد ؛ ص ١٩ - ٢١٨ .

بحيث نجد اتجاهين رئيسيين في الفن ؛ فإما نفي الواقع نفيًا مطلقاً يؤدي إلى تشويهه (كما في النزعة الشكلية الخالصة) وإما تأكيد تأكيداً مطلقاً نتيجة التسليم به على ما هو عليه (كما في النزعة الواقعية المتطرفة) .

إن الإبداع الفني الذي يعبر عن التمرد في حالته النقية الأصلية هو رحده الذي يستطيع أن يوصلنا إلى التوازن والانسجام الضروريين لتحقيق الوحدة التركيبية الخلاقة . في هذه الوحدة الخلاقة يستطيع عندئذ الفن والمجتمع ؛ والخلق والثورة أن تجد طريقهما إلى منبع التمرد حيث يتلازم النفي والتأكيد ، والفرد والتاريخ ، والخاص والعام في توتر ديبالكتيكيّ حاد تتعادل فيه الكفتان . عندئذ نستطيع أن نقدر كلمة نيتشه التي تنبأ فيها بعصر يسود فيه الفنان المبدع بدلاً من القاضي والجلاّد (١) .

نستطيع أن نجمل الفصل السابق في الملاحظات التالية :

أولاً : يبدأ الفكر عند كامي من التناقض أو الفضيحة Scandale ، سواء في ذلك الفكر عند إنسان المحال أو عند الإنسان المتمرد . فالتناقض الذي حرّك التفكير عند إنسان المحال هو الانتحار ، والذي حرّك المتمرد هو القتل الذي تبرره الحجج الأيديولوجية والمذاهب الفلسفية . هذا الموت الذي يفتعله البشر ، وعذاب الأبرياء والأطفال ، يمثلان عنده المتناقضات أو الفضائح التي تدفعه إلى التمرد .

ثانياً : لا سبيل إلى فهم التمرد إلا من حيث علاقته بالمحال الذي يفترض التمرد وجوده . فالتمرد بما هو تمرد هو في الحقيقة تمرد على المحال ، كما أن المحال من حيث هو محال لا وجود له إلا إذا وجد التمرد عليه . إن التمرد ينشأ عن الإحساس بالجنون أمام قدر ظالم ولا سبيل إلى فهمه (٢) .

ثالثاً : التمرد حركة موجهة ضد إنسان ما ومع تنطوي على اللا والنعم ، والرفض والمرافقة في وقت واحد . في هذا التعارض الديالكتيكيّ نكتشف جذوره العميقة في أرض المحال . ولقد استطاع هذا المحال أن يحدد لنا طبيعة هذين الطرفين المتصارعين من نعم ولا من تأكيد ونفي تحديداً واضحاً مستمداً من بنائه هو نفسه . وعلى هدى من تعاليم المحال استطعنا أن نتبين طبيعة التمرد الحقيقي الرفي لأصله ومنبعه ، فكان

(١) المتمرد ؛ ص ٣٣٧ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢١ .

التمرد حركة من أجل الإنسان والأرض ، أعنى من أجل المحدود والنسبي ، اللذين رُضِحَ الحال من قبل حدودهما وإمكانياتهما . والتمرد في الوقت نفسه حركة ضد كل من يطلبون المطلق ، أعنى ضد كل من يتجاوز حدود الحال .

رابعاً : لم يبق للإنسان ، بعد أن سُلِبَ المطلق ، من واجب إلا أن يحاول على الدوام أن يتمرد ذلك التمرد النسبي المحدود الذي ينبغى أن لا يكف عن خلقه في كل لحظة من لحظات حياته خلقاً جديداً . هذا التمرد وحده هو الذي يتيح للإنسان أن يحيا في البعد التاريخي الملائم له ، وهو الذي يستطيع أن يحميه من الانحراف عن التمرد الحق إلى العدمية التي تردت فيها الثورات التاريخية وذلك بتأكيده لطبيعة إنسانية يشترك فيها بنو الإنسان على السواء . أما ما هي هذه الطبيعة الإنسانية فذلك ما سوف نتناوله بالبحث في الفصل القادم .

خامساً : في الخلق الفني وحده نستطيع أن نجد أصل التمرد ومنبعه النقي الحق . ولا وجود للمتعالي (الترانسندنس) الحى الذى يعدُّنا بالجمال إن كان له وجود على الإطلاق إلا في الفن^(١) . وما من شيء سوى العمل الفني يستطيع أن « يرفع » الزمان . فهو وحده الذى يستطيع أن ينقل المتعة الفانية بطبعها من جيل إلى جيل ، فيضفى طابع الدوام على ما من شأنه أن يعبر ويزول ، وأن يهب الفنان نفسه ذلك « الخلود الزائل » ، وهو الخلود الوحيد الممكن في هذا العالم الفانى . ويظل الفن ، على الرغم من هذا التعالي الظاهري ، هو المجال الوحيد الذى يستطيع التمرد فيه أن يحرز الانتصار الكامل . الفن وحده هو الذى يستطيع أن يجعلنا نعيش هذه « الأبدية الزائلة » ، هذه اللحظة التي تلتقي فيها أبعاد الزمن الثلاثة في حضور نادر فريد وسعيد .

الفصل الرابع

التضامن

« اخترت العدالة لكي أظل وفياً للأرض . ما زلت أؤمن بأن هذا العالم ليس له معنى يعلو عليه . ولكنني أعلم أن هناك شيئاً فيه ذا معنى ، وذلك هو الإنسان ، لأنه هو الكائن الوحيد الذي يطالب به »
 كامى : « رسائل إلى صديق ألماني ، ص ٧٨ . »

- (أ) الطبيعة الإنسانية . (ب) التضامن .
 (ج) الديالوج والمونولوج . (د) عبارة كامى وعبارة ديكرارت .

(أ) الطبيعة الإنسانية :

بالمقارنة بين « ملاحظة عن التمرد »^(١) ، وهو مقال نشره كامى فى عام ١٩٤٥ ، وبين « المتمرد » نستطيع أن ندين تغييراً فى نص عبارة واحدة يكشف لنا عن ماهية الطبيعة الإنسانية . لقد بقى النص والموضوع فى الحالىن على ما هو عليه ، باستثناء هذه العبارة الرجيمة التى غيرها كامى تغييراً اختاف معه رأيه فى الحالىن اختلافاً كبيراً ، حتى لنستطيع أن نلمح التناقض الصريح بينهما .

وزود قبل أن نتعرض لهذا التغيير الأساسى الذى سنحاول أن نبرز دلالاته على تفكير كامى كله ، أن نشير إلى الموضوع الرئيسى فى التمرد . فالتمرد كما قدمنا هو الحركة الواعية التى يطلب بها الإنسان الوضوح والوحدة فى عالم تسوده ظروف حياة ظالمة غير مفهومة . وإذا كان الفعل الأصيل للتمرد يريد أن يضع حداً لسيطرة السيد على العبد ، فهو بهذا التحديد نفسه يؤكد قيمة معينة . وهذه القيمة التى نستطيع

(١) ملاحظة عن التمرد ؛ مقال نشره كامى ضمن طائفة من الدراسات تحت عنوان « الوجود » أشرف عليها أستاذه جان جرنبيه وظهرت فى مجموعة « الميثافيزيقا » عام ١٩٤٥ التى تخرجها دار النشر المشهورة جاليمار . وقد أعاد كامى نشر هذا المقال فى كتابه التمرد (من ص ٢٥ إلى ص ٤٢) لم يكده ينير فيه سوى هذه العبارة التى سترد فيما بعد .

أن نجدها في أنفسنا ، في قلب تجربتنا الإنسانية وفي صميم فكرة التمرّد نفسها ، هي التي يحاول كامي أن يطبعها بطابع اليقين الذي تتصف به البديهية الأولى^(١) . هذه القيمة التي نتحدث عنها هي التي تنتزع الفرد من وحدته وانفراده ، فهي إذن قيمة جمعية لا قيمة فردية . والدليل على هذا يكمن في الحقيقة التي تقول إن الفرد لا يتردد في التضحية بحياته في سبيل تأكيد هذه القيمة والدفاع عنها . واستعداد الفرد لفدائها بحياته إذا دعت الضرورة إلى ذلك يدل على أنه يرفع من شأن هذه القيمة بحيث يضعها فوق وجوده الذاتي ، وبحيث تتجاوز قدره وتعلو على مصيره^(٢) . ولو كانت هذه القيمة ذات طبيعة فردية لما استطاعت أن تنتزعنا من دائرة الحال ، الذي كان ينطوي هو أيضاً على قيمة فردية . (لتذكر هنا أن الحال قد نشأ من شقاق لا سبيل إلى تهدئته بين الإنسان من ناحية وبين العالم المحيط به من ناحية أخرى ، بين سعيه إلى النظام والوحدة وبين الاضطراب والغربة والظلام من حوله ، أعني أنه نشأ عن أزمة فردية خالصة) .

هنا لابد لنا من أن نسأل سؤالاً آخر يرتبط بالمشكلة السابقة : هل في إمكان الإنسان أن يؤمن بمثل هذه القيمة التي تؤلف بين « الأنا » و « نحن » في وحدة واحدة ، وتنتزعني من ذاتي المغلقة لتجتمع بيني وبين الآخرين ، والتي تجعلني لا أتردد إذا اقتضت الأحوال أن أضحي بحياتي في سبيلها لكي أثبت وجودها لدى جميع الناس ، أقول هل في مقدور أحد أن يؤمن بمثل هذه القيمة بغير أن يفترض الإيمان بوجود العلو أو المتعالي * (ترانسندنس) المتعلق بها ؟

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الثاني ، ص ٨١ - ٨٠ (٣) .

(٢) المتعدد ؛ ص ٢٨ .

* العلو أو المتعالي : ترجمة عاجزة لكلمة transcendence (ترانسندنس) في اللغات الأجنبية . وهي مشتقة من الفعل اللاتيني scendere أى يصعد أو يعلو ، والمقطع المقدم trans أى ما وراء أو ما بعد . فالعلو بحسب مفهومه اللغوي إذن تجاوز أو ارتفاع إلى . . . وما بعد « إلى » هو الذي يفرق في الواقع بين المذاهب الدينية والفلسفية المختلفة .

والعلو صفة لما هو عال أو متعال ، أو هو وجود الحقيقة المتعالية نفسها . ويطلق العلو بالمعنى الأخير على مذهب ديني لا يعتبر الله مبدأ حيايمد الكون بالحياة ، بل يعتبر أن الله بالنسبة للمخلوقات كالمخترع بالنسبة للألة ، والأمير للرعية ، بل والأب لأبنائه ، على حد تعبير ليبنتس المشهور . (المونادولوجيا ، ٨٤) . وقد يطلق على المذهب الذي يرى أحبابه أن وراء الظواهر المحسوسة ماهيات ثابتة أو أشياء في ذاتها لا تكون تلك الظواهر المحسوسة إلا مظهرها . وقد تطلق أخيراً على المذهب الذي يرى هناك علاقات ثابتة تتحكم في الوقائع ولا يتوقف وجودها على هذه الوقائع نفسها . =

بهذا السؤال نصل إلى التغيير الذي أشرنا إليه في نص إحدى العبارات الواردة في « المتعمد » عما كانت عليه قبل ذلك ببضع سنوات في المقال السالف الذكر ، كما يتضح لنا موقف كامي من المتعالى ورفضه له رفضاً حاسماً صريحاً : لقد استطاع في ذلك المقال أن يقول إن القيمة المتعالية أو المتعالى (الترانسندنس) الذى أوجده التمرّد ليس متعالياً عمودياً بل هو متعال أفقى . أى أنه يريد بعبارة أخرى أن يقول إن

==وربما قيلت كلمة العلو على الفعل الذى تقوم به الذات المفردة حين تتأمل في وجودها أو حين تشمر بالهم أو القلق أمام هذا الوجود فتتصل بوجود آخر غير وجودها ، وقوة متفوقة تلو عليها . ومن ثم كان العالى أو المتعالى هو الموجود الذى يتجه نحوه فعل العلو ، أو الموجود الذى نريد أن يتجه إليه هذا الفعل ، أو الذى نحس به في مواقف معينة من حياتنا إحساساً ملحاً دون أن يكون في معنا الوصول إليه أو تحديد طبيعته تحديداً موضوعياً (على نحو ما نرى في فلسفة ياسبرز) .

والحق أن كلمة « الترانسندنس » من أصعب الكلمات على الترجمة إلى العربية . ونحن حين نصفها بالعلو أو المتعالى إنما نعبر بذلك عن معنى واحد من معانيها التى تختلف باختلاف المجال الذى نستخدمها فيه ، وباختلاف المذهب الفلسفى الذى ترد فيه . فكلمة « ترانسندنت transcendental » عند كائيت مثلاً قد تدل على الموجودات أو الحقائق العالية التى يطمح العقل الخالص - متخطياً بذلك كل حدوده - إلى إدراكها فيقع في متناقضات وأوهام لا آخر لها . وتقابلها المبادئ الباطنة التى تبقى بكلّيتها داخل حدود كل تجربة ممكنة (نقد العقد الخالص ، ٢٩٦ ، ٣٥٢ ب) أما الترانسندنتالى transcendental فهو عند كانت أيضاً ما يقابل التجريبي أو هو المبدأ الشارط - إن صح هذا التعبير - أو الشرط القبل لما هو تجريبي والأساس الأول الذى لا يمكن بغيره أن تقوم التجربة على الإطلاق .

أما عند هيجل فالعلو هو الفعل الذى يقصد به الوعى إلى الموضوع ، بحيث يصبح الوعى وىياً بشئ موضوع ما . ومع هذا فالكلمة عند كانت وهگل وعند غيرها ابتداء من أفلوطين حتى اليوم أعقد بكثير جداً من أن نستطيع تناولها بالتفصيل في هذا المجال .

ويهمنا على كل حال أن نبين هنا أننا نستخدم كلمة العلو أو المتعالى قبل كل شئ بالمعنى الذى أراداه باسكال (في إنابة المحلى ، طبعة بروشفيج ، ص ١٩٩ ، وكذلك في مواضع متعددة من « الأفكار ») فالعلو عنده - كما تدل على ذلك كلمته المشهورة : « تعلّموا أن الإنسان يعلو على الإنسان علواً غير متناه » - ارتفاع فوق مستوى أو حد معلوم ، وهذا الارتفاع من التفوق والعلو بحيث « لا يقف عند السماء ، ولا يوجد ثمة ما يشبعه أو يرضيه ، لا فوق السماء ، ولا عند الملائكة ، ولا عند الكائنات التى تزيد عليها في الكمال . » والحق أن مشكلة الترانسندنس في رأينا من أهم المشكلات الفلسفية إن لم تكن هى نفسها حقيقة الفلسفة والفلسف جميعاً . هى أخطر المشكلات الفلسفية ، وأهمها ، وأصعبها وجود الإنسان ، بل هى مشكلة المشاكل جميعاً ، وكيف لا والعلو في جوهره علو فوق كل شئ على الإطلاق ، بل علواً على العلو ونفسه ! ولكن إلى أين ؟ وكيف ؟ وما الغاية منه إن كانت هناك غاية ؟

هذا ما نرجو أن نبينه في بحث منفصل عن الحقيقة المتعالية من أفلوطين إلى هيدجر ، نرجو أن نوفق إلى إصداره عما قريب .

(راجع لالاند ، معجم المصطلحات الفلسفية ، ص ١١٤٣ - ١١٤٨) .

يريد التمرّد أن يؤكد وجودها والتي يقوم عليها فعل التمرّد نفسه لا يصحّ أن نتصورها تصوراً استاتيكيّاً جامداً، ولا أن نتخيلها كما لو كانت « معطى » نصل إليه مرة واحدة وإلى الأبد ، بل ينبغي أن نتذكر دائماً أن المتمرّد لا ينفكّ يؤكدها ويدافع عنها في كل لحظة من لحظات وجوده ، أى أنه لا يكف عن خلقها خلقاً متصلاً لا ينقطع^(١).

هل تسرع كامي في مقاله ذاك فكتب كلمة «المتعالى» أو «الترانسندنس» بغير وعى منه ، أم تراه أحسن إحساساً واضحاً بالحاجة وبالضرورة إلى افتراض وجود هذا المتعالى ؟ ذلك أنه إذا صحّ أن الإنسان لا يستطيع ، في لحظات ومواقف معينة من حياته على الأقل ، أن يمنع نفسه عن التمرّد ، فمن الصحيح كذلك أنه لن يستطيع أن يحكم مقدماً إذا كان تمرّده سيكون له أية معنى ، طالما أنه لم يعطه مثل هذا المعنى من قبل . فالرأى إذن أن التمرّد الذى لا يرتبط بمعنى عال ولا « ترانسندنس » لن يزيد عن أن يكون مجرد ثورة عاطفية ، أو دافع أسمى ، أو حماس فى فراغ ، لا يشك أحد فى أنه جدير حقاً بالإعجاب ، ولكن لا يشك أحد أيضاً فى أنه مجرد عن كل معنى ، خال من كل اتجاه. وجه الخطر فى مثل هذا التمرّد أنه يمكن أن ينحرف ويتردى فى متناقضات الثورات التاريخية . قد تكون مثل هذه الحواطر قد وردت على ذهن كامي وقد لا تكون قد خطرت له على بال . المهم أنه حين أعاد كتابة النص أراد أن يتجنب كلمة «الترانسندنس» بأية ثمن . وها هو الآن يحاول بتعديله لهذه العبارة الفريدة أن يطبع تلك القيمة التى يريد التمرّد أن يؤكدها ويدافع عنها وأن يخلع عليها ثوب الموضوعية وذلك بإضافته عليها طابع النسبية والمحدودية . هذه العبارة التى ذكرناها من قبل لا نجد لها أثراً فى كتاب المتمرّد . إننا نقرأ فى مكانها قوله : « هذه القيمة السابقة على كل فعل ، لا سبيل إلى التوفيق بينها وبين الفلسفات التاريخية المحضة التى تكتسب القيمة فيها (إن كان هناك ثمت سبيل لاكتسابها) بعد أن ينتهى الفعل .

إن تحليل التمرّد يحمل على الأقل على الظن بأن هناك طبيعة إنسانية ، على نحو ما ذهب إليه اليونان وبخلاف ما يسلم به التفكير المعاصر^(٢) .

(١) المتمرّد ؛ ص ٣٥٣ .

(٢) المتمرّد ؛ ص ٢٨ .

وإذن فنحن نجد في مكان كلمة الترانسندنس،^(١) التي نقابلها أكثر من مرة في مقاله « ملاحظات عن التمرد » والتي تختفي في نفس الموضع من النص الذي نقله بحذافيره (فيما عدا تلك العبارة) في كتابه « المتمرد » ، أقول نجد كلمة أخرى هي « الطبيعة الإنسانية » التي قرر كامي أن يستخدمها ليتجنب كلمة الترانسندنس التي تضعه أمام مشكلات عديدة . ولكن حذف الكلمة لا يعنى حذف المشكلة ، على نحو ما سنرى فيما بعد .

إن الطبيعة الإنسانية التي نتحدث عنها هي تلك القيمة التي تسبق كل فعل وتقدم بذلك السبب المبرر له ، والمعنى الذي يهدف إلى تحقيقه . هذه القيمة التي يضحى الإنسان بحياته لكي يقيم الدليل على وجودها — كما فعل كاليبايف ورفاقه — لابد أن تكون قيمته تتجاوز وجوده كفرد تاريخي . ولما كان المتمرد بطبيعته لا يريد أن يؤكد وجود هذه القيمة في ذاته فحسب بل يريد أن يؤكد ويدافع عن وجودها عند بنى الإنسان جميعاً ، كانت هذه القيمة بالضرورة قيمة ترانسندنتالية متعالية . فلو لم يكن الأمر كذلك ما استطاع المتمرد أن يضع نفسه فوق هذا العالم حين يضع هذه القيمة فوق ذاته ، كما فعل « القتل الأبرياء » ، كاليبايف وأصدقائه وهم على أعتاب المشانق^(٢) .

هل يجرّ هذا التغيير في النص وراءه تغييراً في الموضوع ؟ أليست هذه الطبيعة الإنسانية قيمة يضعها الإنسان فوق ذاته ، ويقف منها مرقف الخضوع ويصل إلى حريته الحقيقية عن طريق هذا الخضوع نفسه لها^(٣) ؟ ألا تدل هذه الطبيعة المشتركة بين الناس جميعاً على أن هناك معنى سامياً يعلو فوق الإنسان ويستطيع عن طريقه أن يتجاوز ذاته إلى الآخرين ويحقق ما يسميه المحادئون « بالوجود — مع — الغير ؟ » . وإذا صحّ هذا كله ، ألا يعنى ذلك أن كامي يقفز القفزة التي حرّمها الإنسان على نفسه في تجربة المحال وأصرّ على أن يتلافها بكل ثمن ؟ وهل يتناقض كامي مع نفسه باعتباره بالقيمة العالية التي سماها الطبيعة الإنسانية ؟

الواقع أن كامي يشعر بضرورة افتراض وجود قيمة عالية ، ولكنه لا يزال يتمسك بموقف النفي لكل متعال ولكل مطلق . يتضح ذلك حين يقول في خلال

(١) موريس جان لوفير ؛ حالتا فكر ، مقال في كتاب « تكريم ذكرى كامي ، ص ٩٥ - ٩١ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٢١٦ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٢٨ ، ص ٢٣١ .

مناقشاته للثورات التاريخية إن القرنين التاسع عشر والعشرين قد حاولا في صميم اتجاهاتهما أن يعيشا بغير ترانسندنس^(١). أو حين يتصدى لدحض الشيوعية ويبين كيف انحرفت عن التمرّد الأصيل فيرجع ذلك إلى حد ما إلى أنها قد جرّدت القيم الثابتة والمبادئ العالية من معناها : « بمجرد أن توضع المبادئ الخالدة مع الفضيلة الشكلية (عند اليقظة أو الجمهوريين الأحرار في الثورة الفرنسية) موضع الشك ويحطّ من شأن كل القيم الممكنة ، يندفع العقل في حركته فلا يقيم لشيء وزناً اللهم إلا لما يصيبه من نجاح . إن إرادته تتجه الآن إلى السيادة والتحكم ، وذلك حين ينشأ كل ما كان موجوداً ويؤكد كل ما سوف يوجد في المستقبل »^(٢). عندئذ يعطى كل ما كان لله لقيصر . ولكن الله وقيصر كلاهما موجود مطلق ، فلا بد أن يقاومهما كأي باسم التمرّد ، على نحو ما قاوم كل مطلق ورفض كل نزعة مطلقة . لقد عرضنا في الفصل السابق لموقف كأي من المطلق . أما مشكلة القيمة فنستطيع الآن أن نحددها على النحو التالي . فإما أن تتقدّم القيمة على التمرّد — وبذلك تعلو عليها علوّ الترانسندنس — وإما أن يخلق التمرّد القيمة . والواقع أن في نصوص كأي من الأسانيد ما يؤيد الرأيين معاً . ونستطيع فيما يتعلق بالقسم الأول من المشكلة أن نقول إن رفض المتعالى هذا الرفض الذى يصير عليه كأي بكل قوة ، هو في الواقع هروب منه وتأكيد له بغير وعى منه^(٣). بل إننا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا إذا قلنا إن مأساة الوجود الإنسانيّ بوجه عام إنما تكمن عنده في غياب المتعالى من أفق هذا الوجود . ورفضه له يزيد من حدة المأساة ولا يخفف منها . وربما استطعنا أن نفهم موقفه — ولا نقول نبره — إذا تدكرنا أنه لا يفهم تحت كلمة المتعالى والمطلق ما يتجاوز وجود الإنسان فحسب بل ما يتسلط فوق هذا الوجود ، وكأنه قوة غاشمة تحدّ من حريته وقد تلغىها إلغاء . وفي هذا الموقف كما قدمنا من قبل خلط بين مجالى الفلسفة والسياسية يصل إلى حدّ الخوف من المتعالى خوفاً من دكتاتورية بوليسية^(٤). وأما فيما يتصل بالقسم الثانى من المشكلة فإن السؤال عند

(١) المتمرد ؛ ص ١٨٠ .

(٢) المتمرد ؛ ص ١٦٧ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٢٠٧ ، ٢١٥ .

(٤) راجع في ذلك ص ١٤٥ من هذا الكتاب .

كامى — كما تعبر عنه شخصيتا تارو والدكتور ريو فى رواية الوباء — هو هل يستطيع الإنسان وحده وبغير أن يلجأ إلى وجود أبدى خالده أن يخلق قيمة الخاصة به ^(١). هذه القيم لا يمكن أن تكون فى رأيه قىما مطلقة ولا مجردة ، بل لابد أن تحتفظ بطابع النسبية ، والواقعية . فالقيمة هنا ليست قيمة عمودية ولا هى قيمة أفقية متعالية (إن صحّ لنا أن نستخدم هذه التشبيهات الرياضية فى مجال القيم ؛ أعنى أنها ليست قيمة معلقة فوق رأس الإنسان وكأنها قدر قاس ، ولا هى قيمة ينتظر أن تتحقق فى مستقبل الأيام ، وكأنها حلم غامض . فأما القيمة الأولى فكأى مضطر إلى رفضها لكى يكون منطقياً مع نفسه . وأما القيمة الثانية فلا يمكن إلا أن تكون متناقضة مع نفسها ، لأنها ما بقيت خالية من الشكل فلن تستطيع أن تحدد لنا فعلا من الأفعال ، ولا أن تعطينا مبدأ نختار على أساسه ^(٢) . إن كلمة القيمة التى يستخدمها كامى هنا لا تعنى إلا الحياة نفسها فى امتلائها الخصب المباشر ، هذه الحياة التى هى الشئ الوحيد الذى يمتلكه إنسان المحال والذى لا يكف المتمرّد عن تأكيده والدفاع عنه وبذل حياته فى سبيله إذا اقتضت الضرورة ذلك . لعل القتلة الأبرياء ، كالياييف وأصدقائه من شعراء الجزيمة ، الذين يعكسون أصنى صورة للتمرّد ، هم خير مثل على ما نقول . لأنهم وإن لم يسلموا من الانحراف عن التمرّد الحق ، قد تعذبوا من متناقضات التمرّد أفسى عذاب وأعمقه . وإذا كانت القيمة التى أرادوا أن يؤكدها ويدافعوا عنها قد علت فوق أشخاصهم المحدودين ، فإنها لم تعل فوق الحياة والتاريخ ^(٣) . كان احترامهم للحياة فوق كل شئ . لم يلمسوا حياة غيرهم قبل أن يحاسبوا ضميرهم أفسى حساب . واحترام الحياة هو الذى جعل كالياييف يتردد فى اللقاء قنبيلته على الأمير الروسى الأكبر سيرجى حين لاحظ وجود أطفال فى عربته . إنه فى مسرحية « العادلون » يقول لستييان : « . . . لأننى أحب الحياة . لقد انضمت إلى الثورة لأننى أحب الحياة » . ولكن ستييان ، مثال الأيديولوجى الذى يضع القيمة المطلقة المجرّدة فوق الحياة ، يجيبه قائلا : « أما أنا فلا أحب الحياة ، بل أحب العدالة ، التى تعلو بكثير فوق الحياة » . ويخاطب

(١) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١١١ .

(٢) التمرّد ؛ ص ٢٠٨ .

(٣) التمرّد ؛ ص ٣٦٦ .

كاليبايف حبيبته دورا قائلا : « لابد من أن تقوم الثورة حقاً »^(١) . ولكنها ينبغي أن تكون ثورة من أجل الحياة ، أفهمين ؟ من أجل أن تفتح للحياة باباً ! » ويقول لها كذلك في موضع آخر : « إننا نقتل لكي نبني عالماً يخلو من القتل . إننا نأخذ على عاتقنا أن نكون مجرمين لكي يصبح سكان الأرض في النهاية أبرياء »^(٢) .

كاليبايف ورفاقه يجسدون هذا التناقض العجيب لإزاء قيمة الطبيعة الإنسانية ، فهم من ناحية يضعون وجود القيمة فوق وجود الإنسان . وهم من ناحية أخرى يخلقون القيمة ويبرهنون بموتهم على أن التمرد خلّاق للقيم^(٣) .

هذا التناقض الذي نلمحه في موقفهم لابد لنا من التسليم به ما دمنا نسلّم بأن التمرد في صميم بنائه الجلدليّ يحتوي على اللا والنعم في وقت واحد . وليس للتمرد ، كما نعلم ، أن يتخلّى عن أحد طرفي هذا التناقض ، ولا يتخلّى عن سبب وجوده الذي يحميه^(٤) . وليس هذا التناقض في نهاية الأمر إلا الطريق الوسط العسير ، الذي يشقه التمرد بين التأكيد المطلق والنفي المطلق ، والذي يمكن عليه أن تعاش المتناقضات وأن يتغلّب عليها^(٥) .

ما هي إذن هذه الطبيعة الإنسانية التي تعبّر عنها عبارة « أنا أتمرد فنحن إذن موجودون » والتي وجدنا فيها القيمة الواضحة البديهية الأولى ؟ الجواب بسيط كما أنه مباشر ؛ إنها هي الوعي الذي يظهر بظهور حركة التمرد^(٦) . إنها المعرفة المفاجئة بأن في الإنسان بما هو إنسان شيئاً يستطيع أن يتوحد وإياه ، ويريد أن يخلق الاحترام له والاعتراف به^(٧) . وهي بعد هذا كله ذلك الجزء من كيانه الدافئ بالحياة ، الذي ليس له من هدف غير الحياة^(٨) .

(١) العادلون ، الفصل الأول ، ص ٣٦ .

(٢) العادلون ؛ ص ٤٠ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٢١٥ .

(٤) المتمرد ؛ ص ٣٥٢ .

(٥) المتمرد ؛ ص ٣٥٨ .

(٦) المتمرد ؛ ص ٢٧ .

(٧) المتمرد ؛ ص ٢٦ .

(٨) المتمرد ؛ ص ٣٢ .

بالطبيعة الإنسانية يحاول كامي محاولته الأولى للوصول إلى ما وراء المظهر واختراق الدائرة التي لا يكون الوجود نفسه في داخلها إلا مظهرًا . وهنا نجد أن العبارة التي تردد ذكرها فيما تقدم والتي تلخص فكر كامي في مرحلة المحال ونعني بها عبارة « المظهر يصنع الوجود »^(١) قد تغيرت في هذا الموضع تغييراً حاسماً . إن ديبيجو ، الشخصية الرئيسية في مسرحية « الحصار » يريد أن ينقذ سكان المدينة الأسبانية البائسة كاديز ، والدكتور ريو يريد أن يأخذ بيد سكان مدينة أوران ، وكاليبايف يطمح إلى إنقاذ الإنسانية بأسرها^(٢) . إنهم جميعاً يريدون أن يتجاوزوا منطقة المظهر وأن يخرجوا من دائرته لكي يؤكدوا الوجود الذي تعرفوا عليه عن طريق الخطر المشترك في طبيعة واحدة يشترك فيها أبناء الإنسان جميعاً . وإذا كانت هذه الطبيعة الإنسانية تظهر لهم في ظرف محدد ، فليس معنى هذا أنها غير موجودة . بل الأولى أن يقال في هذا الموضع أن الوجود سابق على المظهر .

وإذن فالطبيعة الإنسانية كائنة في الموقف المشترك الذي يتخذه وجدان جميع الأفراد الذين يواجهون خطراً مشتركاً ويجدون أنفسهم مطالبين بإزائه بالتصميم على اختيار معين . في هذا التقابل بين الوعي وبين الخطر المهدد (سواء أكان هو الوباء أو الحرب الدكتاتورية أو تحكم الأيديولوجيات الفكرية) تتجلى الطبيعة الإنسانية في الوجود المشترك لإزاء الخطر المشترك ، أعني في التضامن . فما هي طبيعة هذا التضامن ؟ هذا هو السؤال الذي ينبغي علينا الآن أن نتولّى الإجابة عليه .

(ب) التضامن :

من الوعي الوحيد الذي يسعى إلى السعادة الأرضية الحسية التي تتمثل في عبارة « عش كما لو . . . » والذي يقف من نفسه ومن العالم موقف الغريب (نماذج المحال ومرسو قبل صدور حكم الإعدام عليه) إلى الوعي الوحيد الذي لم يعد يحسّ بالغربة أمام نفسه وإن كان لا يزال مقطوع الصلة بالآخرين (كاليجولا ، سيزيف ، مارثا ومرسو قبل تنفيذ حكم الإعدام فيه بقليل) نصل الآن إلى الإنسان الذي يتمّ له الوعي بوجوده ووجود الآخرين عن طريق التضامن . فكيف يتحقق هذا الانتصار

(١) أسطورة سيزيف ؛ ص ١١٠ .

(٢) كاليبايف لم يكفه المظهر ، المتدّ ؛ ص ٢١٦ .

على الوحدة ؟ سنجيب بقولنا : عن طريق التضامن . ولكن ما هي طبيعة هذا التضامن ؟

إنه ينشأ عن الوعي بالشقاء المشترك ، سواء أصاب مجموعة من الناس أو داهم جميع الناس ، ويظهر إلى الوجود بقدر مواجهتهم لخطر مشترك يهددهم (سواء أكان هو وباء الطاعون أو كارثة الحرب أو استبداد نظم الحكم والأساطير الأيديولوجية) . في الكفاح المشترك ضد الخطر المشترك يتحد الناس ويخاطرون بالتضحية بكل شيء لكي ينقذوا هذا الجزء من كيانهم الذي لا يمكن أن يُردَّ إلى فكرة مجردة^(١) ، ولو كانت هي فكرة الإنسان ، ويؤكدوا وجود طبيعة إنسانية مشتركة تضع لكل فعل مقياساً وتعين له حداً يقف عنده . وبعبارة أخرى نقول إن الإنسان ينتزع ذاته عن طريق العذاب المشترك من بين جذران وحدته . ويتخطى هذه الذات إلى الآخرين ويرتبط معهم برابط التضامن لكي يدافع عن حقه ، لا بل عن واجبه في أن يكون سعيداً على هذه الأرض : لقد كسبنا تضامناً عن طريق العذاب^(٢) . وبهذا التضامن لم نتخطَ ذواتنا المحدودة فحسب ، بل انتصرنا كذلك على الوحدة^(٣) (ولكن بغير أن نحرم الفرد من حقه في أن يكون وحيداً ، على نحو ما سنرى فيما بعد) .

ربما بدا التضامن من هذا الوصف وكأنه شيء عابر أو عرضي . فرب سائل يسأل : ألا يرتبط التضامن بعذاب مشترك حقاً ولكنه مرهون بزمان ؟ أليس الهدف من ورائه هو الدفاع عن حق الفرد في أن يكون سعيداً ؟

قد يكون هذا كله صحيحاً . غير أننا لو تذكرنا أن حركة التمرد ، التي تعرّفنا عن طريقها على التضامن الذي تنطوي عليه عبارة « نحن نكون » ، هي حركة الحياة نفسها^(٤) ، وأن التمرد لا يموت إلا بموت آخر لإنسان يعيش على الأرض^(٥) ، وأن

(١) المتعدد ؛ ص ٣٢ .

(٢) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٤٦ .

(٣) رسائل إلى صديق ألماني ، ص ٦٧ ، ومشكلات معاصرة ، الجزء الثاني ص ١١٩ .

(٤) المتعدد ؛ ص ٣٧٦ .

(٥) المتعدد ؛ ص ٣٧٤ .

هناك وحدة « هوية » بين الإنسان والإنسان قائمة على الطبيعة البشرية المشتركة^(١) ، وأن عبارة « أنا أتمرد » ، فنحن إذن موجودون « تؤكد لها عبارة أخرى لا تنفصل عنها وهي « إذا لم يكن لنا وجود ، فليس لي أنا أيضاً من وجود » . — إذا تذكرنا هذا كله لم نجد تناقضاً بين سعادة فرد واحد وبين سعادة الجميع ، إذ أنهما يقومان معاً على أساس واحد . وهو تساوي الناس أجمعين^(٢) ، كما يقومان على وجود « شيء ما » لا أستطيع أن أحطمه بدون أن أحطم نفسي معه ، وليس له من هدف آخر سوى الحياة أو الوجود نفسه^(٣) .

قلنا إن التضامن ينشأ بين أناس نزلت بهم كارثة شقاء واحد . إنه هو رباط القرابة الذي يوحد الضحايا تجاه الجلاء ، ويجمع المضطهدين تحت سوط المستبد . ورواية « الوباء » — أو الطاعون كما تسميها الترجمات العربية المختلفة — تصور هذه الوحدة الجماعية التي تتمثل في عبارة « نحن نكون » والتي تؤلف بين سكان « أوران » ، المدينة الجزائرية البائسة التي دهمها الوباء : « من هذه اللحظة أصبح الوباء أمراً يهمننا جميعاً^(٤) » . هكذا يقول الطبيب برنار « ريو » مؤرخ^(٥) الوباء وراويته . إنه واحد من أولئك الذين يقفون إلى جانب المعذبين في هذه اللحظة وفي هذا المكان . إن أهم شيء بالنسبة إليه أن يكون أميناً ، أعني أن يؤدي واجبات مهنته كطبيب ، على الرغم من يأسه من القضاء نهائياً على الوباء^(٦) . وحين يسأله الصحفي « رامبير » عما يقصده بالأمانة يرد عليه قائلاً : « لا أعرف ما هي

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ١٧٦ ، المتعدد ؛ ص ٢٩ ، ص ٣٤٧ .

(٢) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٣) المتعدد ؛ ص ٣٢ .

(٤) الوباء ؛ ص ٢٥ — ٣٢٤ .

(٥) الوباء ؛ ص ٨١ .

(٦) تعددت التفسيرات التي تحاول تحديد معنى الوباء . فهو قد يكون الاحتلال الألماني الذي جثم كالكاوبوس على صدر فرنسا في الحرب العالمية الثانية ، وقد يكون رمزاً على عالم « الليل والظباب » في معسكرات الاعتقال في الشرق والغرب ، وقد يكون تعبيراً عن الفرع من خطر الموت الذرى ، أو من تحكم الآلة في الإنسان ، وغباء البيروقراطية المملة القاتلة للخلق والحرية والإبداع ، ورعب الأيديولوجيات العنصرية وتآليه الدولة . والوباء قد يظهر في أية زمان وفي أية مكان يخفى فيه الديالوج ، أي الصلة الحرة المبنية على =

بوجه عام . ولكننى أعلم أن معناها فى حالتى أن أمارس مهنتى ^(١) .

هذه الأمانة هى وسيلته الوحيدة فى صراع الوباء ^(٢) . والأمانة عنده معناها أيضاً ألا يشتت جهوده ، وأن يركزها على القيام بواجبه كطبيب . مثل هذا التشتيت يشبه « القفزة » التى يحاول بها الإنسان أن يهرب بها من الموقف المحال . ومن ثم كانت الأمانة عنده فى أن يمارس مهنته ، وأن يتجنب هذه القفزة بكل ما يستطيع . وبينما يهتم راعى الكنيسة الأب « بانيلو » بنجاة الأرواح ، نجد « ريو » يصرف كل اهتمامه إلى شفاء الأجساد . فالتشتت إذن يأتى من جانب بانيلو الذى يرضى بالقدر ويستسلم له ، ويؤجل نجاة الإنسان إلى عالم آخر وراء هذا العالم .

الحق أن كل تجاوز لحدود الموقف المحال (الذى تمثله لعنة الوباء) يعنى التشتت والضيق فى نظر الطبيب « ريو » كما يساوى القفزة التى تمزق رباط التضامن والإخاء . وليس الأب بانيلو هو وحده الذى يقدم على هذه القفزة المحمقة ، حين يضع أقدار البشر فى كف الرحمن ، بل إن « كوتار » الذى يعذبه إحساس قديم بالذنب يفعل مثل ذلك . لقد ارتكب جريمة قبل أن يداهم الوباء مدينة أوران بزمن

التعاطف والتفاهم بين الناس ، لتحل محلها سيادة المونولوج ، أو لغة الفرض والإملاء من جانب واحد ، حيث يتحكم قيصر فى ملايين العبيد . ولكن الوباء قد يتسع فيمتد ليشمل الوجود كله ، على نحو ما كتب كامي بنفسه فى إحدى الملاحظات التى دونها فى مذكراته اليومية وأشارت إليها « جرمين برى » فى كتابها عنه (ص ١٢٥) وهذا كله يدل على أن الرواية رواية ميتافيزيقية قبل كل شيء قد نستطيع أن نجعل عنوانها « القدر الإنسانى » . ذلك أن مسرح أحداثها لا ينحصر فى مدينة بعينها بل يمكن أن يكون هو العالم كله ، وأشخاصها ليسوا رجالاً ونساء من مدينة أوران وحدها ، بل يمكن أن يكونوا نماذج للإنسان بوجه عام ، وليس الوباء هو ذلك المرض المهلك (الطاعون) الذى يذهب الناس ضحيته فحسب ، بقدر ما هو الشر المطلق الذى يخلق الوجود . وقد تكون الرواية كلها كذلك محاولة لتصوير الموقف المحال إلى أبعد حد ممكن ، والتعبير به عن الموقف الإنسانى بشكل عام .

الوباء إذن استعارة ترمز لمصرنا الحديث ، يمكن أن تحدث أحد هذه التفسيرات ، وقد تنطبق عليها جميعاً . ولكننا لن نستطيع أن نحدد على وجه الدقة إن كان الوباء هو التجريد (نعم ، لقد كان الوباء رتقياً كالتجريد ، الوباء ؛ ص ١٠٥) أو هو عود على بدء لا جدوى منه مثله فى ذلك مثل المحال فى أخص خصائصه (ص ١٤٧) أو إن كان هو الحياة نفسها كما يؤكد المريض المعجوز المصاب بالربو (ص ١٣٠) .

(١) الوباء ؛ ص ١٧٤ - ١٨٣ .

(٢) الوباء ؛ ص ١٨٠ .

بعيد ، وهو يشعر الآن أنه مستبعد من مجتمع المدينة . إنه يحيا الآن معهم في تضامن كاذب ، مفضلاً أن يحيا مع الجميع في حالة الحصار ، على أن يحيا وحده مع خطيئته . إنه الشامت المسكين الذي يحاول أن يُغْرِقَ ذنبه في طوفان الذنب الكبير الذي غمر المدينة الكبيرة . إنه يفضل أيضاً أن يعيش في الشمول ، حيث تتلاشى الحدود الفاصلة بين الخير والشر ، وبين الذنب والبراءة ، على أن يعيش في الوحدة التي تؤلف بين الجميع . ولذلك تظل فكرة البراءة التي تميز كل متمرد أصيل ، فكرة غريبة عليه . ألا يسعده أن يحيا الآخرون بأجمعهم في شقاء لم يستحقوه ؟ لقد أعلن كوتار - رمز الهزيمة الدليّة في كل مكان - تفاهمه مع الموقف الظالم الحال ، بدلا من أن يشارك غيره في التمرد عليه . ولذلك فهو أبعد ما يكون عن روح التمرد الحق ، وهو عاجز عن الحياة مع غيره من الضحايا والمتضرعين .

قلنا إن التضامن هو الوجود المشترك لمجموعة من الناس يواجهون خطراً مشتركاً ، وأنه يقوم على أساس التساوى بين جميع الناس كما يقوم على الهوية أو الذاتية بين كل واحد منهم وبين الآخرين . ويقودنا هذا إلى السؤال عن وضع الفرد الواحد في داخل الجماعة المتضامنة . فهل التضامن معناه حقاً الانتصار الكامل على الوحدة والانفراد ؟ وهل ينشئ الوجود المتضامن Solidarité الوجود الوحيد Solitude ؟

لنتأمل حالة الدكتور ريو . إنه ، وهو التعيس ، يحرص على سعادة الآخرين . إنه يفقد صديقه تارو ، ويفقد زوجته التي كانت قد سافرت إلى سويسرا للاستشفاء قبل أن تتجمع سحب الوباء فوق المدينة بقليل . وهو يبقى إلى جانب مرضاه في أوران ، على الرغم من الأنباء السيئة التي ترد إليه عن تدهور صحتها ، وعلى الرغم من أنه يستطيع لو شاء أن يغادر المدينة ، إذ أن قوانين الحجر الصحي المفروضة عليها لا تنطبق عليه . إنه يضمّ يأسه بين جنبيه ، ولا ينقطع مع ذلك عن الأمل . وفي النهاية يعلم بموت زوجته ، كما يعلم علم اليقين أنه لا سبيل إلى الانتصار على الوباء كل الانتصار .

هل نستطيع أن نجد سبباً موضوعياً يبرر هذا الإحساس العميق بالتضامن ، الذي يبلغ مبلغ التضحية بالسعادة الذاتية في سبيل إسعاد الآخرين ؟ إن « ريو » نفسه لا يعرف هذا السبب ، ولعلّه ينكر أن يكون هناك سبب على الإطلاق :

« ما من شيء في العالم يستحق أن يتخلى الإنسان عما يحب . ومع ذلك فإنني أتخلى عنه ، دون أن أدري لذلك سبباً . هذه هي الحقيقة . هذا هو كل شيء »^(١) .

هل هي الأمانة التي تدفعه إلى ممارسة مهنته ، والحرص على القيام بواجبه دون نظر إلى أية اعتبار آخر ؟ أم هي عاطفة الولاء للمحال . التي تكمن في نفيه والمحافظة عليه في آن واحد ؟ أم هو التكرار السيزيفي الذي لا ينتهي لصراع عقيم لا ينتهي أيضاً ضد الوباء ، دون أن تكون نتيجة الجولة للكسب ولا للخسران ؟^(٢)

إن « ريو » يرفض أن يبرر مسلكه الأمين الغريب أو لعلّه في تواضعه اليائس لا يعرف ولا يريد . وتشتد المفارقة في هذا الرفض إذا عرفنا أن « ريو » يعي تمام الوعي أن الانتصار على الوباء لن يتعدى أبداً الانتصار العابر الموقوت .

الحق أن « ريو » يؤثر أن يكون أميناً على أن يكون سعيداً . إنه يجسّد في شخصيته ذلك الانتقال من الفردية إلى التضامن ، من موقف من يقول : « ليس عاراً أن يكون الإنسان سعيداً »^(٣) إلى الموقف الذي يصبح شعار الإنسان فيه : « من المخجل أن يكون الإنسان وحده سعيداً »^(٤) . إن « ريو » يهب نفسه لشقاء المرضى المجهولين ، بدلا من أن ينصرف للعناية بزوجته « التي ترمز إلى السعادة الشخصية » . وهو بذلك يجعل سلوكه في سبيل إسعاد الجميع ، كما يعبر عن أمانته برفضه لأن يستأثر وحده بالسعادة^(٥) .

غير أن « ريو » يظل إلى النهاية إنساناً وحيداً ، مثله في ذلك مثل معظم شخصيات كامي . والتضامن الذي نتحدث عنه لم يستطع أن يلغى وجوده الوحيد ، بل ارتفع إلى مستوى الواجب الأخلاقي . ذلك أن التضامن لا يجوز له أن يسلب الفرد من حقه في الانفراد . لأن الإنسان لا يكون وحيداً ، إلا حيث يدافع عن « الواحد » في « وحدته »^(٦) .

(١) الوباء ؛ ص ٢٣٠ .

(٢) الوباء ؛ ص ٢٣٠ .

(٣) أعراس ؛ ص ٢١ .

(٤) الوباء ؛ ص ٢٣٠ .

(٥) أندريه روسو ؛ أدب القرن العشرين ، الجزء الثالث ، ص ٩٧ ، باريس ، ألبان ميشيل ،

١٩٤٩ .

(٦) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢٦٤ .

عالج كامي هذا الموضوع معالجة معبرة في أقصوصته « جوناس أو الفنان أثناء العمل »^(١) . فجلبرت جوناس (أو لعله يونس في جوف الحوت !) رسام يتحلى بالبساطة المحبة والتواضع المحمود . ويؤمن بنجمه الذى يراه دائماً فى صعود . والحق أنه يصل إلى قمة المجد والشهرة ، ويحسّ بالسعادة المتزايدة فى ظل أبنائه وزوجته . ولكن الأيام تمرّ ، وتعمل الأسرة ، والأصدقاء والنقاد ، والتلاميذ على طرده من حياته الخاصة ومن مسكنه . إنهم يزدهمون حوله ليحدثوه عن الفن ، ويحكموا على لوحاته ، ويفسّروا ما رسمه ولماذا رسمه ، ويلغطوا فى نظرياته الجمالية والفنية التى ينسبونها إليه وهو يصغى إليها دون أن يفهم منها شيئاً ، ويلفون حوله رداء الشهرة رغماً عنه . ويتزوى الفنان فى نفسه شيئاً فشيئاً حتى يقع فى ركن مظلم وحيد . ويتزايد عدد الزوار من كل نوع ومن كل بلد ويحرمونه من عزله التى لا غنى له عنها . ويعجز الفنان عن مواصلة العمل . ويلجأ إلى الشرب ، ويقضى أيامه بين المقاهى والمطاعم والحانات ، يلتمس الاختفاء عن أعين الناس ، مجهولاً لا يعرفه أحد ولا يثقل عليه أحد . ولكن هذه العزلة الكاذبة تزيد أزمته حدة . وإذا بفكرة تخطر على باله ، وتوحى له أن فى استطاعته أن يعتزل العالم فى نجأ يقيمه فى مسكنه ، بين الأرض والسقف ، بعيداً عن ضجة الشهرة والزوار ، قريباً من أهله وأولاده . وينتظر فى هذا النجأ المعتم أن يطلّ نجمه من جديد . وذات مساء يطلب لوحة وفرشاة وفى نهاية اليوم التالى يسقط على الأرض فى سكون . أما اللوحة فقد بقيت بيضاء ، ولكن نبش فى وسطها بحروف صغيرة لا تكاد العين تراها كلمة لا يدري أحد إن كانت هى « Solitaire » وحيد أو « Solidaire » متضامن .

بين حاجته إلى الوحدة وواجبه فى الانضمام إلى المجموع مزّق الفنان حياته وفنه . فما التضامن فى حقيقة الأمر إلا هذا التمزّق بين الوجود الوحيد والوجود المتضامن وما « نحن نكون » التى وجدناها فى صميم فعل التمرد ، إلا مجموعة من « الأناات » الوحيدة . ولا يمكن أن نفهم الا « نحن نكون » حتى نضمّ إليها « نحن نكون وحدنا » التى لا تنفصل عنها^(٢) . ولكن هذه الكينونة أو هذا الوجود لا يمكن أن يبقى حياً

(١) ضمن مجموعة قصصية بمنوان : الملكة والمنى ؛ باريس ، جاليمار ، ١٩٥٧ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣٠٩ - ٣٠٧ .

إلا عن طريق التضامن وارتباط الناس بعضهم ببعض^(١) . والتضامن بدوره لا يحتفظ بالحياة إلا في ظل الديالوج الحرّ ، الذى نستطيع أن نتعرّف فيه على إنسانيتنا الحقّة ونعترف بوجودها عند الآخرين . ولكن ما هو الديالوج وما الفرق بينه وبين المونولوج؟ قبل أن ننتقل إلى الإجابة على هذا السؤال نجد لزماً علينا أن نواجه سؤالاً آخر ، وهو إن كان التضامن يستطيع أن يمدّنا بقاعدة للسلوك ، وإن كان من الممكن أن نجد تعبيراً واقعياً عنه في حياتنا المعاصرة التى وصل فيها الصراع بين الأيديولوجيات إلى ذروته المخيفة .

فإذا سأل سائل عن قاعدة السلوك التى يستطيع التضامن أن يقدمها لنا والتى لا نحتاج معها أن نتنظر إلى نهاية التاريخ لكى نفسر بها أفعالنا بجاءته قاعدة « فعلنا ومقاومتنا » فى هذه الصيغة : « كل ما يحط من قيمة العمل يحطّ فى الوقت نفسه من قيمة العقل ، والعكس صحيح . وبذلك يكون الكفاح الثورى والسعى الدنيوى (أى غير المستند إلى عقيدة سماوية) إلى التحرر هو الرفض المتصل للإذلال والدحض المضاعف له^(٢) . وقد نجد تلك القاعدة فى صياغة أخرى : « إن من واجبنا أن نقدم الدليل على أننا لا نستحق هذا الظلم كله »^(٣) .

لا شك فيما تنطوى عليه هذه القاعدة من نبيل ، وما تفيض به من إحساس صادق بعذاب الإنسان . ولكنها لم تحدد لنا الأفعال الواقعية التى تنطبق عليها على مستوى الجماعة ، ولم تبين نوع الظلم الذى لا نستحقه والذى ينبغى علينا أن ندفعه عن أنفسنا ، ولا تضع يدها على الظالم الذى يتحمّ علينا أن نواجهه ، ولا توضح لمن نقدّم الدليل على أننا لا نستحق كل هذا الظلم . كل هذه الملاحظات تجعلنا نؤيد النقد الذى وجهه « سارتر » وفرانسيس جانسون إلى كامى واتهامه فيه بالتمرد الحالم المتعالى على الواقع الاجتماعى^(٤) .

(١) المتعدد ؛ ص ٣٥٠ .

(٢) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الثانى ، ص ١٧١ - ١٧٠ .

(٣) رسائل إلى صديق ألماني ؛ باريس ، جاليمار ، ١٩٤٥ ، ص ٨٠ .

(٤) قارن جان بول سارتر : رد على ألبير كامى ؛ ص ٣٤٨ وفرانسيس جانسون ؛ لكى أقول لك كل شيء ؛ ص ٣٦٤ وكلا المقالين منشور فى مجلة « العصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ضمن المناقشة الحامية التى دارت بينهما وبين كامى .

غير أننا لن نستطيع أن ننساق وراء هذا النقد من كل نواحيه . فلو سألنا إن كان هناك في عالمنا الحاضر تعبير سياسى عن التضامن نستطيع أن نقذف به كرامتنا المشتركة من الإذلال والهوان ، لجاءنا الرد بالإيجاب وعرفنا أن ذلك ممكن عن طريق الحياة النقابية . فالحياة النقابية تقوم على المهنة التى تلعب فى النظام الاقتصادى نفس الدور الذى تلعبه الجماعة فى الحياة السياسية والمدنية . فالنقابة الحرة هى الخلية الحية التى ينبى عليها الكيان العضوى^(١) . لأنها تختلف عن الأيديولوجيات السياسية والعقائد التاريخية التى تبدأ من المذهب وتحاول بعد ذلك أن تعشر الواقع فيه . فالنقابة تبدأ من الواقع العيى الحى ، من الحرفة والقرية ، اللذين يختلج فيهما الوجود ، وينبض فيهما القلب الحى الذى يخفق فى الأشياء وفى الناس^(٢) .

واختيار الحياة النقابية معناه اختيار الجماعة بدلا من الدولة ، والمجتمع الواقعى بدلا من المجتمع النزاع إلى المطلق ، والحرية المتبصرة بدلا من الطغيان العقلى ، والفردية المؤثرة للغير بدلا من تكتيل الجماهير . إنه بعبارة واحدة الإيمان بالحد والمقياس ، بروح البحر الأبيض وبالفكرة المشمسة ، واختيار الديالوج الحر على المونولوج الأجوف الممل^(٣) .

(ح) الديالوج والمونولوج :

المعنى الأصلى لكلمة « ديبالكيتيك » يقوم على إمكانية الحوار والتخاطب (أو الديالوج) وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من الفعل اليونانى « ديبالجستاي » Dialegesthai^(٤) الذى دخل اللغة اللاتينية فى صورة الكلمتين Dialectice ، Dialecticus ثم انتقل منها إلى اللغات الأخرى . ومعناه الحوار أو الحديث ، أو التخاطب . أو المناقشة فى موضوع من الموضوعات من أطرافه المتعددة . ولكن المحاوره تفترض وجود شخص آخر نحاوره ، ونتحدث معه فى أمر من الأمور ، ونعرضه عليه أو نحلله له .

(١) المتمرد ؛ ص ٣٦٧ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣٦٨ .

(٣) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١٦٢ ، والمتمرد ؛ ص ٣٧٢ - ٣٦٧ .

(٤) Dialegesthai 'i Tini أو Pros Tina أى التحدث فى أمر من الأمور بين شخصين أو أكثر .

فالحوار يتم إذن على هيئة « الكلام مع » ، وشرح قضية من القضايا أو حقيقة من الحقائق ، شرحاً يتبادل فيه سؤال وجواب ، وكلام وردّ على كلام . ويتخذ هذا الحوار صورته الحادثة في هيئة نزاع أو خلاف ، كان له عند قدماء اليونان أساتذته العارفون به المتمكنون منه^(١) وهم الذين كان يسمى الواحد منهم بالديالكتيكوس . Dialecticus .

في الحديث أو الحوار الديالكتيكيّ . وبخاصة في أحد صوره وهو الديالوج ، تتجلى حركة فكرية تدور بين قطبين هما الفكر السالب والفكر الموجب . في هذه الحركة التي تتم بين النفي والتأكيد ، أو بين الموضوع ونقيض الموضوع ، يكون ثمة مجال للحديث ونقيضه ، للقول والردّ عليه . ومعنى هذا أن الحديث الذي يعدّ حالة أصيلة مميّزة من أحوال وجود الإنسان مع غيره هو في جوهره حديث - مع - الغير^(٢) ومن ثمّ فإنّ الحديث الأصيل لا يمكن بحسب طبيعته أن يُحمَدُ من قبل ، ولا أن يُملى من قمة جبل وحيد^(٣) . وليس من المستطاع كذلك أن يتعسف أو يُفرض ، بل لابد له لكي يحتفظ بحقيقته من أن ينمو ويتفتح في حرية من ذات نفسه .

إن الحوار أو الديالوج هو العلاقة الأولية الأصيلة في حياة الإنسان مع غيره ، وهي أساس وجوده كحيوان اجتماعي . وفي هذه العلاقة التي تتجسد في الحديث الحرّ بين إنسان وإنسان ، تقف الأنا حرّة في مواجهة الأنت ، في علاقة متبادلة ، بعيدة عن إرادة السيطرة أو المنفعة ، مجردة عن المبدأ الذي يتسلّط عليها أو يتحكم في سيرها . هنا يتحقق الوجود الحيّ مع الآخرين ، لا الوجود المجرد من فوقهم . ويتصل السؤال والجواب ، والأخذ والإعطاء ، والنفي والتأكيد ، وترتبط حلقاتها في زمانية واحدة مباشرة . فالبعد الذي يتحرك الحوار الديالوجيّ في دائرته بعد لم يتحدد تحديداً قبلياً ولا بعدياً ، لامن الماضي ولا إلى المستقبل ، بل لا يمكن إلا أن ينبثق في حضور نابض حيّ .

(١) روبرت هابس ؛ ماهية الديالكتيك وأشكاله ، ص ٢٩ .

(٢) هيريش رومباخ ؛ حول ماهية السؤال وأصله ، بحث منشور في مجلة سيمبوزيوم ، ١٩٥٢ ،

المجلد الثالث ، ص ١٦٤ .

(٣) المتمرد ؛ ص ٣٥٠ .

وبقدر ما يكون الديالوج علاقة أولية أصيلة بين أشخاص . بقدر ما يفترض اللقاء الحق بين اثنين يعترف كلاهما بما لصاحبه من شخصية كلية مفردة ومتكاملة. ويخاطب كل منهما الوجود الكائن في صاحبه لا الوجود الذي لم يتحقق بعد . الإنسان الذي يبحث عن الديالوج ، يبحث عن وجوده الذي هو عليه . لا عن وجود مجرد ملقى في غياهب الماضي أو ملتف بضباب المستقبل . ولذلك كان الديالوج الحق ممكناً بين أناس يبقون على ما هم عليه^(١) . فالعبارة التي أوردناها فيما تقدم والتي تقول « إن المظهر يصنع الوجود »^(٢) لا يمكن أن تحتفظ في هذا السياق أيضاً بصحتها . بل الأولى الآن أن يقضى على المظهر وعلى الرغبة في الظهور من أجل النفاذ إلى الوجود نفسه .

إن إنقاذ الديالوج معناه المحافظة على الإنسان في حالته النقية الأصيلة ، والرجوع به إلى منبع التمرّد المعتدل المحدود . والدفاع عن الديالوج على المستوى الإنساني معناه الدفاع عن القيمة البديهية الأولى التي وجدناها في صميم التمرّد ، وتأكيده وجود « نحن نكون » عن طريق التضامن الحرّ بين أناس يكافحون معاً قدراً ظالماً محالاً . ذلك أن هذا « البعض من الوجود »^(٣) ، هذا الشيء الكامن في صميم الإنسان الذي يرى فيه ذاته الحقيقية ، وهذا الجزء من وجوده الذي يريد أن يخلق له الاحترام والتقدير ، لا يمكن الإبقاء عليه إلا عن طريق التواصل الشامل بين الناس ، أعنى عن طريق الديالوج الحرّ بين بعضهم البعض . وكل متمرّد يقف في صف الديالوج بين الناس ، ويبذل جهده لإحيائه والإبقاء عليه إنما يقف في الوقت نفسه في صف الحياة ، ويلزم نفسه بمكافحة العبودية والرعب والكذب^(٤) وإذا كان التمرّد بطبيعته احتجاجاً على الموت ، فهو لا يملك إلا أن يصارع هذه الأوبئة الثلاثة التي تنشر الصمت أو حكم الموتى بين الناس ، وهو الذي ينتهي بالضرورة إلى القتل والقسوة والعنف . والأمر الآن مع الموتى يختلف عنه مع الديالوج . فالأول يقوم على حركة

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢١٣ .

(٢) أسطورة سيزيف ، ص ١١٠ ، والمتمرّد ؛ ص ٣٠٧ .

(٣) راجع مارتين بوير ؛ عناصر الوجود بين الناس ، في كتابه : كتابات حول مبدأ الديالوج ،

هيدلبرج ، مطبعة لاميرت شنيدر ، ١٩٥٤ ، ص ٢٥٧ - ٢٨٤ .

(٤) المتمرّد ؛ ص ٢٩٤ .

فكرية تتطور في خط مستقيم ، وتستخلص النتائج من مقدماتها الضرورية . فبينما يحاول الديالوج أن يؤيد عدة حقائق أو حقيقة واحدة من جوانب مختلفة ، نجد المونولوج يهدف إلى إثبات حقيقة واحدة عن طريق منهج محدد مرسوم من قبل . حينئذ يسقط الاستقطاب الذي لاحظناه في الحوار الحر بين السؤال والجواب ، والموضوع ونقيض الموضوع ، والكلام والرد على الكلام . هنا لا يكون ثمة مجال للأخذ والعطاء ، والمناقشة الحرة المستأنية بين الأطراف المشتركة في الحديث ، لأن هناك صوتاً واحداً يملئ من فوق ، ولا يستطيع ولا يريد أن يسمع إلا صدهاء . ويسقط وجود الطرف الآخر ، ولا يعود يعترف بشخصيته الواحدة الكلية المتكاملة ، بل يُرد إلى محض شيء أو موضوع . ذلك لأن نفي الحديث ، وهو بحسب ماهيته تخاطب مع الآخرين يجعل « الشيء » يتقدم على « الشخص » ، لا بل يحيل الشخص نفسه إلى شيء أو أداة^(١) . ويضيع التفتح الذاتي ، الذي يقوم عليه كل حديث أصيل . وينعدم السؤال ، ولا يعود هناك ثمة مجال إلا للجواب ، أعني للصمت والخضوع . بل إن المونولوج الذي يقع خارج دائرة السؤال — والجواب ، وخارج علاقة الأنا — بالأنث لا يمكن أن يحتمل التغير والصيرورة ، ومن ثم فهو يستبعد الزمانية من بنائه . إن المونولوج بطبيعته لازمني ، وكل ما هو غريب عن الزمان فهو غريب عن الوجود .

هذا الصراع بين المونولوج والديالوج يظهر في أجلى صوره في رواية كامي الأخيرة أو أقل درته الفريدة « السقطة »^(٢) . إن بطلها القاضي المكفر عن ذنبه جان بابتست كليمانس يضرب لنا المثل الواضح على الحياة التي يقضيها صاحبها أسير المونولوج . إن الشقاء الذي يعانيه الناس يرجع في نظره إلى أنهم لا يقدرّون على أن يدخلوا في حديث مشترك أصيل فيما بينهم ، ولا أن يعيشوا في حوار بكل ما يميزه من حرية وتفاهم ، ومن محبة وتعاطف . إنهم في نظر بعضهم مجرد موضوعات تلاحظ بعضها أو تستخدم بعضها . فهم عاجزون عن تحقيق العلاقة الديالوجية الأصيلة التي تربط الإنسان بالإنسان . أنهم يتحدثون حقاً مع بعضهم . ولكن أحاديثهم

(١) المتورد ؛ ص ٢٩٤ .

(٢) السقطة ؛ باريس ، جاليمار ، ١٩٥٦ .

تمضي عبثاً ، ولا تحدث لقاء حقيقياً بينهم : « . . . نحن لم نعد نقول كما كان يحدث في الأزمنة السالفة الطيبة : هذا هو رأيي ، فما هي اعتراضاتك عليه ؟ لقد تفتحت اليوم عيوننا . واستبدلنا الديالوج بالآوامر »^(١) .

إن حديث كليمانس مع صاحبه الذي لا نسمعه ولا نراه هو في الحقيقة حديث مع ذاته ، أو حوار باطني من طرف واحد ، لا يستطيع هو نفسه أن يسميه حديثاً . وصاحبه الخنى زميله في المهنة والوطن . وهو بذلك يمثل ذاته الماضية التي لا يكف عن اتهامها واتهامنا معها ، في مونولوج متصل يعيده علينا .

كان كليمانس محامياً ناجحاً مرموقاً في باريس ، راضياً عن نفسه وعن العالم ، مغتبطاً بفصائله الزائفة ، سعيداً بتمثيل دور الإنسان الطيب الشاعر بواجبه . ظل يعيش هذه الحياة الراضية المناقفة ، لا يعرف نفسه ولا يحاول أن يعرفها ، حتى كانت تلك الليلة الحاسمة على مفترق الطريق : كان يعبر على أحد جسور نهر السين فإذا به يسمع صرخة مكتومة لامرأة شابة مجهولة ، نجيعة متشحة بالسواد ، كان قد رآها منذ قليل ماثلة بجسدها على سور الجسر . سمع صوت شيء يرتطم بالماء وتناهد إليه استغاثة فتوقف عن المسير . وتردد فلم تواته الشجاعة الكافية ليحاول إنقاذها . ولم يطل تردده أكثر من لحظات ، ولكنها اللحظات التي تكفي لتغيير المصير : « كنت قد قطعت حوالى الخمسين متراً عندما سمعت صوت اصطدام جسم بالماء . وعلى الرغم من المسافة التي تفصلني عنه فقد بدا لي في سكوت الليل كأنه صوت هائل مرتفع الضجيج . ظللت واقفاً ولم ألتفت ورأى . وسمعت في الوقت نفسه صرخة تتكرر عدة مرات ، متجهة مع تيار النهر المنحدر جنوباً ، ثم خرست مرة واحدة . أردت أن أتابع سيرى ، ولكنني لم أستطع أن أتحرك من مكاني . قلت لنفسى إن الأمر يحتاج إلى السرعة ، وأحسست كأن شيئاً لا سبيل إلى مقاومته قد تسلط على جسدى . . . رحت أتصنت وأنا جامد في موضعي . ثم ابتعدت في خطوات متردة والمطر يتساقط على . ولم أخبر أحداً »^(٢) .

(١) السقطة ؛ ص ٥٥ .

(٢) فرانسوا بوندى ، تحفة كامى . حول قصته الأخيرة « السقطة » ، مجلة « الشهر » ، يولية

كانت سقطة هذه الشابة البائسة في الماء هي سقطته في الخطيئة ، ونقطة التحول في حياته . منذ تلك الليلة والصرخة التي لم يسمعها أحد سواه ولم تستنجد بأحد غيره تتردد في أذنيه وتؤرق نومه : نوديت ، ولكنني لم أستمع إلى النداء . امتدت يد مجهولة ، ذات ليلة باردة معتمة تستنجد به . ولكنه لم يمدّ يده إليها ، لم ينقذ الغريقة ولا أنقذ نفسه معها . إنه الآن الغريق على اليابسة ، ينادى في صوت يائس بعد فوات الأوان : « أيتها الفتاة ! ألق بنفسك مرة أخرى في الماء لكي يتسنى لي مرة ثانية أن أنقذك وأنقذ نفسي معك ! »^(١) .

من تلك الليلة وهو يحلل نفسه تحليلاً ساخراً مريراً ، ويوجه الاتهام القاسي إليها وإلى البشر جميعاً . إنه يكتشف الآن أنه لم يحب إلا نفسه ، ولا تذكر شيئاً إلا نفسه^(٢) . والذي يعذبه أنه لم يستطع أن يحب إنساناً ولا أن يحب من إنسان : « لا يستطيع الإنسان أن يعيش بغير أن يحب نفسه »^(٣) . وهو يمضى في اعترافاته ليقول : « لأنني لم أغير عما كنت عليه ، ما زلت أحب نفسي وأستخدم غيري في مصلحتي^(٤) » . وأقرب الناس إليه لا يحبونه ، بل يدينونه : « تحدثت يا سيدي عن الحساب الأخير . لقد عانيت أسوأ ما يمكن أن يعانيه الإنسان ، وذلك هو حساب الناس^(٥) » . إنه لا يكتفى بأن يتهم نفسه ويدينها ، فينبغي على الآخرين أيضاً أن يتهموا ويدينوه : « ولكن من لديه الجرأة ليحكم عليّ في عالم بغير قضاة ، عالم ليس فيه برىء ؟ » . وهكذا يتكشف له مجتمع الناس عن مجتمع من القضاة والمجرمين ، كل من فيه متهم أو متهم ، يسرون صفوفاً ترتعش تحت نظرة قاسية يسلطها عليهم قضاة محاكم التفتيش . لقد أصبح كليلانس قاضى نفسه ومتهمها والمكفر عن ذنبها ، يوجه اتهامه الساخر المرير إليها وإلى الناس وإلينا جميعاً . لقد أغلق أبواب مكتبه في باريس ، وراح يسافر من بلد إلى بلد ، حتى استقرّ به المطاف في حيّ الميناء في مدينة أمستردام ، في حانة متسخة (مكسيكوسيتي بار)

(١) السقطة ؛ ص ١٧٠ .

(٢) السقطة ؛ ص ٦٠ .

(٣) السقطة ؛ ص ٤١ .

(٤) السقطة ؛ ص ١٦٤ .

(٥) السقطة ؛ ص ١٢٨ .

رخيصة ، ينبش في ضمير كل من يتحدث إليه ، مثل نبيّ كاذب ينادى فيضيّع صدى صوته في صحراء من الضباب والحجارة والأناثية (واسمه اللاتيني يدلّ على صوت المنادى في الصحراء) .

وإذا كان كل قاض ينهى حياته بالندم أو بالرغبة في التكفير عن الذنب ، وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يدين غيره بغير أن يدين نفسه معه ، فإن كليمانس يرى من المحتوم عليه أن يسير في الاتجاه المضاد : فيبدأ بالحكم على نفسه لكي يتسنى له بعد ذلك أن يصدر حكمه عليهم ويفلت بذلك من حكمهم عليه . ثم يسير من « الأنا » إلى « النحن » ، حتى تصبح الصورة التي يضعها أمام الناس هي المرأة التي يرى نفسه فيها^(١) ، وينتهي بأن يعمم حكم الإدانة على الجميع دون استثناء ودون رحمة أو إشفاق ؛ « عندي لا تمنح البركة لأحد ، بل يقدم الحساب بكل بساطة »^(٢) .

إن اتهام كليمانس لنفسه وللناس هو محاولته اليائسة الأخيرة للإفلات من سجن ذاته والاتصال بالآخرين . ولكن اعترافه المفعم بالشك والسخرية والمرارة لا يهدف إلى هداية الناس إلى الديالوج (فسخريته القاتلة وتهكمه الهدّام يحولان بينه وبين ذلك) بقدر ما يهدف إلى تبصيرهم بهذه المعرفة المرّة التي وصل إليها : نحن لا نستطيع أن نهرب من الأنا . نحن نعيش في صحراء المونولوج . إنه ، وهو الذي عرف في النهاية أنه مذنب وأناثي ، يصمم الآن على أن يبدأ حياة جديدة ، وأن ينسى نفسه ولو مرة واحدة قبل مماته من أجل إنسان آخر^(٣) . إنه الآن يرى الصورة الحقيقية المضادة له ولأشباهه منكحسة في إنسان « كان صديقه يعيش في السجن وكان هو ينام كل ليلة على الأرض الرطبة العارية لكي لا يتمتع بشيء حرم منه صديقه المحبوب »^(٤) . ثم يسأل محدثه الخفيّ هذا السؤال الذي يفصح عذابه وعذاب الناس في هذه الأيام : « من يا سيدي العزيز ، من منا على استعداد اليوم لأن ينام على الأرض من أجلنا ؟ !

(١) السقطة ؛ ص ١٦٢ .

(٢) السقطة ؛ ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٣) السقطة ؛ ص ١٦٧ .

(٤) السقطة ؛ ص ٣٩ - ٤٠ .

كاليجولا كذلك مثل على حياة المونولوج التي تنتهى إلى الجريمة والقتل . يقول سيزوينا عنه : « إن روما بأسرها ترى كاليجولا في كل مكان ، ولكن كاليجولا لا يرى في الواقع إلا فكرته »^(١) . لقد تملكته هذه الفكرة ، كما تملك هو كل وسائل البطش والقوة التي تمكنه من تنفيذها في الفعل والواقع . لم يستطع أحد من رعيته أو المحيطين به أن يقنعه بأن فكرته ضرب من المحال . وكل إنسان لا يمكن إقناعه فهو إنسان يبعث الخوف في النفوس^(٢) . إن كاليجولا يريد أن يصل إلى القمر ، وأن يتخلص الناس من الموت ، وأن يجعل من المستحيل أمراً ممكناً . إنه بعبارة واحدة يريد أن يحقق المحال على الأرض . ولكن ما بقي الناس يموتون ويحسبون بالشقاء ، وما بقي المحال بعيداً عن أن يتحقق على هذه الأرض ، وكاليجولا بعيداً عن أن يلمس القمر بيديه ، فهو مضطر إلى أن يتابع منطق المحال ويعتزل الحياة في المجتمع ، ويحطم الديالوج ليعلن حكم المونولوج . وهذه الحياة في المونولوج تتجلى فيما يصدره من أوامر القتل بالجملة ، ومن تدبير مجاعة مصطنعة ، واهدار شرف رجال البلاط . ولا يبقى أمام كاليجولا في النهاية إلا أن يموت باختياره ، بعد أن عرف أنه ما من إنسان يستطيع أن ينقذ نفسه بمفرده ، وأن الحرية لا يمكن أن تتحقق على حساب الآخرين .

تصل المأساة إلى ذروتها ، عندما يكون البطل أصم^(٣) . وكاليجولا واحد من هؤلاء الأبطال الصم ، الذين لا يستطيع أحد أن يقنعه ، لأنهم يوصدون دونهم أبواب الديالوج . اننا نستطيع الآن أن نرى فيه أحد آباء الأيديولوجية الذين يستبدلون بالإنسان الواقعي الذي يعيش في الحاضر فكرة مجردة عن إنسان آخر لم يولد بعد ، ولا يزالون يتنبأون به من جيل إلى جيل . إنهم يعتقدون أنهم بأفكارهم المطابقة يملكون الحق المطلق . وليس في وسعهم ما داموا يعيشون في المونولوج إلا أن يتبعوا منطق المحال عند كاليجولا ، الذي رأينا كيف انتهى بالضرورة إلى القتل والبطش والتعذيب . وعلى ذكر المنطق يجدر بنا على كل حال أن نلاحظ أن كامي لا يعترض على

(١) كاليجولا ؛ الفصل الأول ، المشهد السادس ، ص ١١٣ .

(٢) مشكلات معاصرة ، الجزء الأول ، ص ١٤٣ .

(٣) المتدرب ؛ ص ٣٥٠ .

المنطق ولا يدحض التفكير المعقول في حد ذاته ، بل يعترض على الأيديولوجية التي تستبدل بالواقع الحى سلسلة من الحجج المنطقية ، وتعصب عينها عن الحياة لتلقى بنفسها في أحضان التجريد . لقد حاولت الفلسفات التقليدية في رأيه أن تفسر العالم ، لا أن تفرض عليه قانوناً بعينه ، كما تفعل الأيديولوجيات المعاصرة . كان الوباء كما رأينا مونولوجاً طويلاً مجرداً ، أمام ما يمكن أن نسميه بدولة المونولوج . اختفت العواطف في هذه الدولة ليحل محلها التجريد . تلاشى الجسد واللامعقول وتركنا مكانهما للفكرة والمنطق . وضع الإنتاج في موضع الإبداع الحى الخلاق ، وبطاقة التكوين في مكان الخبز ، والنظرية والمذهب محل الصداقة والحب . ولم يكن عجباً بعد هذا أن يكون المونولوج رمزاً لعالم الرعب المنظم المعقول ، (١) وأن تحلّ الدعاية والجدل - وهما نوع من المونولوج - محلّ الديالوج ، وهو العلاقة الأولية الأصيلة التي تؤلف بين الناس (٢) .

هكذا يقوم عالم المونولوج ، أعنى عالم الشمول والمحاکمات والثورات التي أفلتت من كلّ حد ومقياس في مواجهة عالم الديالوج ، أعنى عالم الوحدة والصداقة والتمرد المعتدل المحدود . لقد بدأ الصراع العظيم غير المتكافئ بين قوى الرعب وبين قوى الديالوج (٣) . وهذا الصراع المستمر بين الديالوج والمونولوج ، بين الإقناع والإرهاب هو في الوقت نفسه صراع بين الحد وبين الإفلات من كل الحدود ، بين التمرد الذى يثور ليؤكد حقيقته القائلة : « نحن موجودون » ، وبين الثورات التاريخية التي لا تملّ من تكرار شعارها : « نحن سوف نوجد في المستقبل » .

ليس في استطاعة أحد أن يتكهن بنتيجة هذا الصراع ، وليس له أيضاً أن يحدد نفسه بالتفاؤل أو بالتشاؤم . ولكن علينا مع ذلك أن نؤمن دائماً بأن هناك في العالم كثيرين قد صمموا على مواصلة هذا الصراع . إن برنامج الغد لا يمكن إلا أن يكون هو دولة الديالوج أو الموت الرائع لشهوده وأنصاره (٤) . والأمر بعد ليس أمر إعادة العلاقة الديالوجية بين شخص وآخر ، أو بين نظامين اجتماعيين

(١) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الثاني ، ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) التمرد ؛ ص ٢٩٥ .

(٣) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ١٤٣ .

(٤) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢١٨ - ٢١٧ .

أو أيديولوجيتين مختلفتين فحسب ، بل هو قبل كل شيء العمل على إزالة « سوء التفاهم » الذي يحطم كل إمكانيات الحوار الأصيل بين الإنسان والعالم . إن الإنسان الذي يعلن تمرّده على الحال في صوره الميتافيزيقية والاجتماعية والتاريخية لا يطمح في نهاية الأمر إلى شيء مقدّر طموحه لإعادة حقيقة الديالوج إلى قيمتها وأصالتها الأولى . وتمرّده لا يكون تمرّداً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة حتى يقف في وجه المونولوج (أعني في وجه السيادة المجرّدة المطلقة للمحال) ليؤيد الديالوج (أعني التراحم الشامل بين الإنسان والإنسان والتفاهم الحقيقي بينه وبين العالم) . فإنقاذ الديالوج هو الواجب الأساسي الملقى على عاتقيه في العصر الحديث ، وهو في نفس الوقت تأكيد لطبيعة إنسانية مشتركة بين الناس جميعاً على اختلاف ميولهم وأجناسهم وعقائدهم ، وعود إلى المنبع الأصيل للتمرّد الحىّ الخلاق .

(د) ملحق : عبارة كامى وعبارة ديكرت

يؤكد كامى في مواضع عديدة من كتاباته قرابته الروحية والعقلية لديكرت . فليس المحال على مستوى الوجود مكافئاً للشك المنهجيّ عند ديكرت فحسب^(١) ، وليس تحليل عاطفة المحال في كتابه « أسطورة سيزيف » مجرد تطبيق لهذا الشك المنهجيّ على هذا « الداء الروحيّ » الذي يعاني منه العصر^(٢) ، بل إنه يذهب إلى أن التمرّد يقوم في مجال التجربة الإنسانية بنفس الدور الذي يقوم به (الكوجيتو) (أنا أفكر) الديكرتيّ المشهور في مجال الفكر . ويعبر كامى عن هذا التشابه تعبيراً واضحاً في عبارته التي أوردناها مراراً في الصفحات السابقة ونعني بها عبارة « أنا أتمرّد ، فنحن إذن موجودون » وهي التي تشبه من حيث صياغتها اللغوية على الأقل صياغة الكوجيتو المشهور : أنا أفكر فأنا إذن موجود «^(٣) . وسوف نحاول الآن ،

(١) المتمرد ؛ ص ١٩ .

(٢) عن حديث لكامى مع ج . دوباريد ، في مجلة الأخبار الأدبية الصادرة في ١٠ مايو ١٩٥١ .

(٣) لا نريد هنا أن نتعجل فنقول مع بعض النقاد المعاصرين إن عبارة كامى هي كوجيتو القرن العشرين ، كما لو كان لكل عصر كوجيتو خاص به . فثل هذا القول لا يخلو من أخطار النظر الذاتية القاصرة المتحمسة . عل أننا نستطيع على كل حال أن نجد في عبارة كامى محاولة منه لا تقتصر على نقل الكوجيتو من مجال المعرفة إلى مجال الوجود بل تتعداها إلى صياغة الكوجيتو صياغة جديدة يمكن أن نضمها =

مستعينين بالكوجيتو الديكارتي ، أن نحلل عبارة ديكارت لنرى مدى التشابه بينها وبينه ولنتعرف على بنائها وطبيعتها .

من المعلوم أن عبارة ديكارت المشهورة ، التي تسمى في صياغتها بالختصرة باسم الكوجيتو ، ترد في الصيغة الآتية : أنا أكون ، أنا موجود ^(١) Ego sum, ego existo أو في الصيغة الأخرى الذائعة الصيت ، التي فضلها ديكارت نفسه وإن كانت لا تخلو من الغموض وازدواج المعنى : أنا أفكر ، فأنا إذن موجود ^(٢) Ego cogito, ergo Sum إن ديكارت يطبق الشك إلى أقصى مداها ، في تماسك منطقي شديد ؛ إنه لا يستثنى

إلى جانب الصياغات السابقة له في تاريخ الفلسفة. فالمعروف أن الكوجيتو الديكارتي المشهور قد مر بمحاولات عديدة حاولت أن تعممه أو تضعه في صورة غير شخصية لتصحيحه أو تعديله أو السخرية منه . فكانت مثلاً التي رأى أن الأنا أفكر فأنا إذن موجود (cogito, ergo sum) قياس مزعوم يستخلص فيه الوجود من التفكير (مع أنهما في الواقع شيء واحد) كان لا بد له أن يعد الكوجيتو مجرد تحصيل حاصل (راجع لكانت ، نقد العقل الخالص ؛ الطبعة الأولى ، ص ٣٥٥ وما بعدها ، والطبعة الثانية ، دحض دليل مندلسون عن بقاء النفس ، الملاحظة الثالثة - أعمال كانت ، المجلد الثالث ، برلين ١٩٠٤) . وهذا المعنى الكائني يضع شوبنهاور الكوجيتو في الصيغة التالية : أنا أفكر إذن فهو (أى العالم) موجود (شوبنهاور ؛ العالم كإرادة وتمثل ، المجلد الثاني ، المعرفة القبلية ، الفصل الرابع ، ص ٣٧) . وأما ريل فهو يقول : أنا أفكر ، فأنا وهو إذن موجودان (النزعة النقدية الفلسفية ، الكتاب الثاني ، المجلد الثاني ، ٢ ، ص ١٤٨ - ١٤٤ ، لبيتسج ، أنجلمان ، ١٨٨٧) وإميل بوترو يضعه على هذا النحو : أنا أفكر ، إذن فالأشياء موجودة Cogito, ergo res sunt (ملخص الاستدلال الترنسندنتالي عند كانت ، مجلة الكور ١٨٩٥ - ١٨٩٤ ، ص ٢ ، ص ٣٧٠) . ويقلب الشاعر الفيلسوف الأسباني ميغيل دو أو نامونو الكوجيتو رأساً على عقب . فمن رأيه أن الأنا المحتواة فيه مثالية وغير واقعية ، وكذلك الأمر مع «موجود» التي يعبر عنها فعل يكون . ولما كان الفكر والوجود عنده لا يكونان وحدة واحدة ، فهو يسأل أيهما يسبق الآخر . فالأصل كما يقول ليس هو أنا أفكر ، بل الأصل أن يقال أنا أحيا ، لأن الكائنات التي لا تفكر تحيا أيضاً . ومن ثم كان أونامونو منطقياً مع نفسه حين وضع الكوجيتو في هذه الصورة : أنا موجود ، إذن فأنا أفكر (وإن لم يكن كل ما هو موجود قادراً على التفكير) . ولما كانت الحياة والوجود عند أونامونو هما والمحافظة التراجيدية شيئاً واحداً ، فإننا نجد أنه يصل بالصياغة السابقة إلى أقصى مداها فيقول « أنا أشعر (أريد ، وأحب ، وقبل كل شيء أموت) إذن فأنا موجود » (أونامونو ؛ الشعور التراجيدي ؛ بالحياة ، ميونخ ، ١٩٢٥ ، ص ٤٦ - ٤٧) .

(١) قارن تأملات في الفلسفة الأولى ، التأمل الثاني .

(٢) ديكارت ؛ مقال في المنهج ، ص ٤ ، ص ٣١ - ٤٠ ، في أعمال ديكارت ، طبعة شارل

آدم وبول تانيري ، المجلد السادس - قارن كذلك التأملات الميتافيزيقية ، ٢ ، ٦ ، ص ٢١ - ٢٢ ،

المجلد التاسع (أنا شيء مفكر) ومبادئ الفلسفة ، ١ ، ٧ .

حقيقة واحدة لا يضعها موضع الشك والسؤال ، لا يفاضل في ذلك بين حقيقة وأخرى. ولكن هذا التطبيق الكامل للشك ، باعتباره فعلا من أفعال الفكر ، ينطوي هو نفسه على الفعل الذى ينتصر على الشك ويلغيه . ويمكن أن نعبر عن ذلك في هذه الصورة : « أننى لا أستطيع ، وأنا أشك في كل شيء ، أن أشك في شكى ».

هذا العجز من جانبي عن الشك في الشك يجعل من فعل الفكر السالب معرفة إيجابية موضوعية يعبر عنها الشطر الثانى من جملة أنا أفكر فأنا إذن موجود . فالبداية السلبية النافية التى ابتدأ منها التفلسف ، أعنى الشك القاطع في كل شيء لا أجدر أنه بلغ من اليقين مبلغاً مطلقاً ، هو الذى يمهّد لى الطريق لى يقين إيجابى لا يتزعزع ، وأعنى به أننى لا أستطيع أن أشك في شكى . وإذن فيقين الكوجيتو الذى لا يتزعزع لا يمكن فهمه إلا من الشك الشامل في كل شيء ، وهو الذى لا يمكنه أن يشك في نفسه . وإذن فلا بد من أن نفهم هذا الفعل الفكرى الفريد المباشر فهماً دياكتيكياً ، بحيث نستطيع أن نعبر عنه على هذا النحو : « أنا أشك في كل شيء ، أنا لا أستطيع أن أشك في كل شيء »^(١) . ومعنى هذا أن النظر في الكوجيتو — أنا أفكر ، إذن فأنا موجود — نظرة مستقلة عن دليل الشك يؤدى إلى اعتباره صياغة مختلطة يمكن أن تُحمّل على أكثر من معنى ، وربما فهم على أنه قياس من النوع الذى يسمّى في المنطق باسم قياس تحصيل الحاصل ، كما فعل كانت بالفعل^(٢) .

ويهمنا الآن أن نسأل إلى أى حد يشبه المحال الشك المنهجي ؟ وهل يمكن أن نقارن بين تفكير المحال وبين شك ديكارت .

حقاً إن كامى يعلن في بداية كتابه « أسطورة سيزيف » أن تأملاته عن « مرض العصر » خطوة مؤقتة ، وأنه لا يصحّ أن يتعجل القارئ بالحكم على وجهة النظر التى تعرضها . وإذن فوصف المحال أو مرض العصر ، الذى يسميه بالتأمل المحال ، نقطة ابتداء أولية ضرورية ، مهمتها أن تمهد الطريق لشفاء هذا المرض والتغلب عليه . حتى إذا جاءت مرحلة التمرّد ، وجدناه في الصفحات الأولى من كتاب « التمرّد » يشبه المحال بالشك المنهجي عند ديكارت ويضعه معه على قدم المساواة .

(١) روبرت هايس ؛ ماهية الديالكتيك وصوره ، ص ٣٢ .

(٢) روبرت هايس ؛ منطق التناقض ، ص ٢١ .

ولكننا لو أمعنا النظر قليلا لوجدناه يختلف عن الشك المنهجي اختلافاً أساسياً .

الواقع أننا نستطيع أن نتحدث عن « كوجيتو المحال » عند كامى ، ولكننا مضطرون إلى التفرقة بينه وبين الكوجيتو الديكارتي . فالتحليل الدقيق الذى يقوم به لمرض العصر لا يمكن أن يطابق الشك المنهجي مطابقة تامة . فهو من ناحية يفوق في تطرفه الشك الديكارتي ، حتى لنستطيع أن نقول إنه في وصفه للمحال يغالى في الشك بل في الرفض والإنكار مغالاة تسدّ عليه طريق التغلب عليه فيما بعد . ولعلنا قد لاحظنا من الصفحات السابقة أن النفي في التأمل المحال أقوى وأبعد بكثير من النفي في الشك المنهجي الذى يظلّ على الرغم من كل ما يزعمه ديكارت شكاً مؤقتاً . ذلك أن الشك عند كامى — وكلمة الشك كلمة مخففة بغير نزاع للرفض المطلق الذى ينطوى عليه المحال — لا يمتدّ إلى الحقائق اليقينية التقليدية فحسب ، بل إنه يستبعد كل إمكانية في بلوغ اليقين بما هو كذلك ، كما ينكر أن تكون هناك ثمت حقيقة على وجه الإطلاق . ولكن التأمل المحال من ناحية أخرى — وفي هذا يكمن التناقض الحقيقى — الذى ينطوى عليه المحال الذى يضمّ اللحظتين المتضادتين في بنائه الديالكتيكي . ونعنى بهما اللا والنعم ، أو النفي والتأكيد — يسمح منذ البداية بوجود يقين لا يمسه ، ونعنى به الوعى^(١) . فالنفي في المحال يمتدّ إلى كل شيء ، ما خلا هذا اليقين الأول البين بنفسه . بل إننا لنستطيع أن نضيف إلى هذا أن الوعى يزداد تماسكاً مع كل فعل من أفعال النفي ، ويزيد في تأكيد يقينه وحقيقته .

فإذا كان ديكارت قد بدأ من الشك المنهجي الشامل الذى لا يلبث أن يتعرف على وجود الأنا الشاكة في فعل الشك نفسه ، فإن كامى يبدأ من الوعى ، أو الأنا المسلم بوجودها لكى يشك بعد ذلك شكاً شاملاً في كل شيء (ما خلا هذه الأنا نفسها !) . بذلك لا ينقلب الشك عنده إلى زعم ميتافيزيقي شامل . إنه يؤكد وجود « أنا » تضع كل شيء ما عداها موضع الشك وترهق في قيمة العالم ولكنها لا تقبل لتيمتها هي أن تمس^(٢) . فالعناد والتصميم هنا أهم بكثير من البحث المنهجي عن

(١) روبر دو لوبيه ؛ ألبر كامى ، ص ٥٨ .

(٢) أماويل مونيه ؛ ألبر كامى أو دعاء المقهورين ، في مجلة «اسبرى» ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٣٦

حقيقة يقيمة مؤكدة ، إذ أن الحقيقة بما هي حقيقة شيء لم يملّ كماى من الشك فيه كما رأينا من قبل .

قلنا إن عبارة كماى تشبه الكوجيتو الديكارتيّ (أنا أفكر ، إذن فأنا موجود) على الأقل من ناحية الصياغة . إنها تقول : أنا أفكر ، إذن فنحن موجودون ، ويتضح لنا على الفور أن الإنسان الذى يقابلنا فى هذه العبارة ليس هو الإنسان المفكر الذى رأيناه فى الكوجيتو . إنه إنسان متمرد ، يكشف وجوده فى الفعل لافى الفكر . وأول سؤال يتبادر إلى الذهن هو هذا السؤال : ما الذى يسبق الآخر : الوجود أم التمرد ؟

غير أن هذا السؤال ، الذى يقوم على الخلاف النوعى بين التمرد والوجود ، يستند هو نفسه على الاعتقاد الخفى بأن عبارة « أنا أتمرد ، إذن فنحن موجودون » نوع من القياس أو الاستدلال يستنبط فيه الوجود من التمرد . ولكن لما كان الوجود والتمرد كما رأينا من قبل يكونان فى الحقيقة وحدة واحدة ، بل كان التمرد كلمة أخرى للوجود الحقيقى ، أعنى للوعى الناصع العنيد عند الإنسان ، فإن مثل هذا القياس لا يمكن إلا أن يكون مجرد تحصيل حاصل . فالواقع أن عبارة كماى لا يمكن أن تفهم فهماً منطقياً - صورياً ، بل ينبغى أن ينظر إليها نظرة دياكتيكية - وجودية فى فعل التمرد المباشر الفريد . ولو حاولنا أن نضع العبارة فى صورة قياس صورى لكان من المحتمل أن تتكوّن لدينا هذه الأقيسة الثلاثة :

(أ) كل ما يتمرد فهو موجود

أنا أتمرد ،

إذن فأنا موجود .

(ب) حيث أتمرد ، أوجد

أنا أتمرد ،

إذن فأنا موجود

(ح) فى كل مرة أتمرد فيها أوجد

أنا أتمرد الآن ،

إذن فأنا الآن موجود .

والملاحظ لأول وهلة على هذه الأقيسة الثلاثة أننا نفتقد فيها « النحن » الموجودة في الجزء الأخير من عبارة أنا أتمرد ، إذن فنحن موجودون وأنها لا تبرر لنا الانتقال من « الأنا » إلى « النحن » . أضف إلى هذا أن الأقيسة الثلاثة تنكر جوهر التمرد ، حيث يصل الوعي لأول مرة إلى الوعي بنفسه في فعل التمرد ، وبذلك يسقط عنصر المباشرة والذاتية بين التمرد والوجود .

ولابد لنا ، لكي نستطيع تحليل الانتقال من الأنا إلى النحن ، أن نعود إلى التمرد نفسه . فالتمرد الذي يتجه بطبيعته ضد المحال ، ينطوي كما رأينا على دياكتيك النعم واللا ، والتأكيد والنفي في وقت واحد . إنه يضع لنفسه حداً ، تعينه الطبيعة الإنسانية ، فيقول نعم لكل ما يعترف بهذه الطبيعة ، ولا لكل ما يحاول أن يتخطاها . فأنا حين أتمرد أهب كياني كله في سبيل الدفاع عن طبيعة أو كرامة إنسانية مشتركة ، أي أنني أتخطى ذاتي المحدودة إلى « الآخرين » من البشر جميعاً ، الذين اكتشفت في فعل التمرد اتحادهم معي في إنسانية واحدة . إن على ، لكي أوجد ، أن أتمرد^(١) ، وإذا لم أعترف بالطبيعة الإنسانية عند سواي من الناس ، فلن يكون في وسعي أن أعترف على نفسي كإنسان . فنحن إن لم نكن موجودين ، لم يكن لي أنا أيضاً وجود^(٢) . وإذن فعبارة « حين أتمرد أوجد » تسبقها بالضرورة عبارة « نحن نوجد حين نتمرد » ، كما أن عبارة « نحن موجودون » عبارة صادقة بالضرورة ، ما دمت أتمرد باسم الجميع .

إن عبارة « أنا أتمرد ، إذن فنحن موجودون » . لا يمكن أن ينظر إليها مستقلة عن مجموعة الأفكار التي ينطوي عليها التأمل المحال . وكلما وقعنا في هذا الخطأ ، ظهرت العبارة غامضة مفتعلة ، وقد تبدو كما لو كانت تحصيل حاصل . إن يقين الوجود الجمعي يقوم على الكفاح المشترك ضد المحال ، أعنى على التضامن . وكما أن الذي يشك في كل شيء لا يستطيع أن يشك مع ذلك في كل شيء ولا بد له على الأقل أن يؤمن بشكه هو أو بالأنا التي تقوم بهذا الشك ، فكذلك الإنسان المتمرد الذي يطلق صرخته في وجه المحال لا يستطيع أن يشك في صرخته ولا بد له على الأقل

(١) التمرد ؛ ص ٣٥ .

(٢) التمرد ؛ ص ٣٤٨ .

من أن يؤمن باحتجاجه^(١) . ويمكن أن نعبر عن هذه الفكرة على نحو ديالكتيكيّ في حكمين يرفع أحدهما الآخر :

(أ) إن المحالية يمكن أن تشمل كل شيء .

(ب) إنها لا تستطيع أن تمتدّ على صرخى أو احتجاجى على هذه المحالية نفسها . أو هى بعبارة أخرى لا تستطيع أن تشمل الوعى بهذه المحالية .

وخلصة القول أن عبارة كامي ، مثلها فى ذلك مثل عبارة ديكاوت ، لا يمكن أن توضع فى صورة قياس منطقيّ . فالأمر فيها ليس أمر استنتاج عقليّ ، بل فعل ديالكتيكيّ وجودى للموجود . والموجود الحق هو دائماً ذلك الكائن الذى يتميز بالوعى ويثور على المحال ، ولن يكون ذلك الكائن سوى الإنسان .

خاتمة

حاولنا في هذا الكتاب أن نستخلص اللحظات الفلسفية في فكر ألبير كامى وأن نعرضها من خلال تطورها العام في صورة كلية شاملة . وقد يتبين لنا الآن أن من الخطأ أن ننظر إلى التطور الفكرى عند كامى كما لو كان يسير في خط مستقيم ، يرتفع من المحال إلى التمرّد ، ومن التمرّد إلى التضامن . كما أن من الخطأ أن ننظر إلى هذا التطور وكأن التمرّد ينتصر على المحال ويلغيه لإلغاء . فالواقع أن هاتين اللحظتين يرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً ، ويكوّنان ذلك التوتر الأساسى الذى يضى على الكل طابعه الديالكتيكى . والذى يتحقق بالفعل هو ما شئنا أن نسميه بالاتساع في المجال ، الذى يبرز فيه الإيجاب من النفي نتيجة للالتقاء مع الواقع الجديد ، بكل ما يحمل من مشكلات وأسئلة جديدة .

الأمر إذن ، كما نرجو أن يكون قد تبين بوضوح من الصفحات السابقة ، هو أمر دياكتيك ، أو منهج جدلى ، يعدّ في حقيقته بحثاً متصلاً معذباً عن التوازن في المركب والتأليف^(١) . وإذا كان كامى لم يصف نفسه في أية موضع من كتاباته بأنه مفكر دياكتيكى بالمعنى المنطقى لهذه الكلمة ، فقد كان من اليسير دونما حاجة إلى مزيد من الجهد أو حدة النظر أن نتبع الطابع الديالكتيكى الذى يميز تفكيره الفلسفى في كل مراحل .

لقد رأينا كيف أن فلسفة كامى تبدأ من التناقض وتتأق منه دفعة الحياة . ولم يكن هذا التناقض من النوع المنطقى الصورى ، بل كان تناقضاً دياكتيكياً وجودياً ، تناقضاً معاشاً ممزقاً للقلب ، هو نقطة انطلاق الفكر الفاسق وقمته في آن واحد . إن النفي كامن في صميمه ، ولكنه النفي الذى ينطوى في ذاته على الإيجاب ويظهره للوجود ، فكل نفي يحتوى على ازدهار النعم^(٢) ، وكل « لا » تفترض وجود « نعم » سابقة عليها^(٣) .

(١) بسبالوف ؛ عالم المحكوم عليه بالموت ، في مجلة « اسبرى » السنة الثامنة عشر ، يناير ١٩٥٠

ص ١٦ .

(٢) أعراس ؛ ص ٨٩ .

(٣) مشكلات معاصرة ؛ الجزء الأول ، ص ٢٢٩ .

كان المحال سالباً ونافياً بمقدار ما كان يمهّد الطريق للوصول إلى يقين واضح بيّن ، ويعدّ الوجدان للوعي بقيمة كلية شاملة ، وأعنى بها الطبيعة الإنسانية . وكان التمرّد سالباً ونافياً ، بمقدار ما بيّن لنا من خلال الحركات الثورية في تاريخها الطويل ما يخالف حقيقته ، أى ما ليس بتمرّد . ومرّت أمام أبصارنا صور التمرّد التي انبثقت في الأصل منه ، ثم ما لبثت بعد ذلك أن حادت عنه وانحرفت إلى التمرّد الميتافيزيقي^٢ والثورة التاريخية . وهكذا لم يتيسر لنا أن نتعرّف على حقيقة التمرّد إلا بعد التعرف على كذب الثورة^(١) .

إن فكر كامي الفلسفي يؤكّد وينبئ ، ويوافق ويرفض في آن واحد . إنه يحاول أن يحافظ على الحدّ والمقياس الذي يحقق التوازن بين الطرفين المتضادين .^(٢) فالثنائية الأصيلة المشحونة بالتوتر ، ثنائية النعم واللا ، والوجود والتحوّل ، والذات والموضوع ، والحياة والموت ، والسعادة والمأساة ، والحب للحياة واليأس منها ، والنور والظلّ ، والحدّ والانفلات من كل الحدود ، وفكر الظهيرة وفكر منتصف الليل ، والديالوج والمونولوج والبحر والسجون . . إلخ^(٣) . هذه الثنائية الحاسمة للحظتين متضادتين

(١) قارن الرسالة الثانية إلى صديق ألماني : ربما سألت : ما هي الحقيقة ؟ نعم . ولكننا نعلم على الأقل ما هو الكذب . وربما تسأل : وما هي الروح ؟ ولكننا نعرف العكس المقابل له ، وذلك هو القتل . « رسائل إلى صديق ألماني ، ص ٤٢ » .

(٢) إن ثنائية الذات والموضوع مثلها مثل غيرها ثنائية لا سبيل إلى ردها ، كما يقول الفلاسفة ، أو لا سبيل إلى التغلب عليها . فالموضوع يظل بالنسبة للذات الإنسانية التي يهددها ظل الموت على الدوام شيئاً لا سبيل إلى مناله ، اللهم إلا في لحظات قليلة فادرة وعابرة . ولذلك تحاول نماذج المحال ، وبالأخص دون جوان والغازي ، أن تنزع من يد الموت القاسية أقصى ما تستطيع انتزاعه ، وأن تسعى إلى المزيد من الحياة والمزيد من الامتلاك لكل ما هو فان بطبيعته ؛ دون جوان عن طريق الحب الذي لا يرتوي ، والغازي عن طريق الفعل الذي لا يمتلك . أما فيما يتعلق بسيزيف وبصورته الحديثة التي تنعكس في الدكتور ريو فهما لا يملكان في الواقع أية موضوع ، إذ أن الموضوع يسيل من أيديهما إن صح هذا التعبير . إن الصخرة لا تكاد تبلغ القمة حتى تتدحرج إلى الوادي من جديد ، وعلى سيزيف أن يدفعها إلى القمة مرة بعد مرة . فموضوعه قريب منه وبعيد عنه في آن واحد . والدكتور ريو يبذل كل ما في وسعه لكي يشفى الناس من مرض لا شفاء منه في الحقيقة . إنه يعلم ما خفى على الجماهير الفرحة المتهللة . والذي يعلمه هو أن ميكروب الوباء لا يموت أبداً . كلاهما إذن إنسان أمين في مفهوم كامي . وأمانتهما في أنهما يكرران عملاً يعرفان سلفاً أنه لا فائدة فيه ولا مخرج منه . هذه المحالية التي تتميز بها أفعال معظم الشخصيات عند كامي هي التي تحول بينهم وبين الانتصار الكامل على ثنائية الذات والموضوع .

(٣) عنوان كتاب عن كامي لروجير كويو ، ظهر في دار النشر جاليمار ، باريس ، ١٩٥٦ .

هى التى تكون علاقة التوتر الديالكتيكى الكامنة فى الوجود نفسه ، التى سميناها بالتمزق ، وقلنا عنها إنها هى جوهر المحال كما هى جوهر التمرد . إن كل لحظة منهما تشغل مكانها داخل توتر ذى قطبين ؛ لا تتلقى معناها من ذاتها وحدها . بل تتلقاه كذلك من القطب المضاد لها ، أو من علاقة التضاد نفسها . هذا الاستقطاب الديالكتيكى يتخلل أعمال كامي ويطبعها بطابعه . إن فى الحرمان الامتلاء ؛ كما أن فى الفرحة اليأس ، وفى محالية الحياة زيادة الإقبال على الحياة ، كما أن فى النفى التأكيد ، وفى التمرد الموافقة والترحيب . وما المحال والتمرد سوى قطبين متقابلين لنفس علاقة التوتر الديالكتيكى التى لا سبيل إلى رفعها أو التغلب عليها .

يعلمنا الديالكتيك أن الوحدة تأتى بعد التضاد^(١) . والحق أننا نلمح فى تفكير كامي محاولة تهدف إلى تحقيق المركب الخلاق^(٢) ، تبين لنا فى الديالوج وفى الإبداع الحى فى مجالات الفن والعمل والأخلاق . غير أن هذه المرحلة الثالثة والأخيرة من كل تطور ديالكتيكى ، التى تسعى إلى الوصول إلى وحدة الأضداد فى الفكر والشعور ، وتبغى حل المتناقضات فى التاريخ والفن ، مرحلة لم يصل إليها تفكير كامي ولا كان فى استطاعته أن يصل إليها . فطبيعة تفكيره نفسها تحول بينه وبين بلوغ الانسجام بين الأضداد أو التخفيف من حدة الصراع الناشب فى قلب الوجود نفسه . إن الحقيقة تتطور فيه على نحو ديالكتيكى وجودى ، يعبر عن قلق الفكر المتمرد الذى يصارع المحال فى مظاهره الميتافيزيقية والتاريخية المختلفة . ومن ثم كان تفكير كامي فى صميمه محاولة لغزو هذه الحقيقة التى تعذبه فى كل لحظة غزواً متجدداً وإلقاء الضوء عليها بكل ما يملك من وسائل الفن والتعبير^(٣) .

هذه الحقيقة تنكشف من خلال الصراع الدائم بين التمرد والمحال . وليس المحال والتمرد — وماهما بالرفض المطلق ولا الموافقة المطلقة بل ينطويان عليهما جميعاً — فى نهاية الأمر إلا التمزق المتصل الذى يعانىة الإنسان الباحث عن التوازن فى عالم يفيض بالاضطراب ، وعن الحد والمقياس فى عصر أفلت من كل حد ومقياس . إنهما

(١) روبرت هابس ؛ ماهية الديالكتيك وأشكاله ؛ ص ١٥١ .

(٢) المتمرد ؛ ص ٣٣٧ .

(٣) حديث فى السويد (ألقاء على طلبة جامعة استكهولم فى ١٠ ديسمبر ١٩٥٧ بمناسبة الإنعام عليه

بجائزة نوبل) ؛ ص ٥٤ - ٥٦ .

معاً يظلالان أسيرى علاقة التضاد الحادة التي أشرنا إليها .

إن الموقف المحال الذى يُحيطُ بالوجود الإنسانى والتمرد المتصل عليه يتميزان بطابع التضاد الأساسى . - وكون هذا التضاد لا يقبل « الرفع » هو الذى يميز طبيعته . وكل من يقبل الموضوع ويرفض نقيضه إنما يهدر معنى الموقف الإنسانى كله . وكل من يحاول الوصول إلى مركب التأليف ، إنما يحطم فى الوقت نفسه هذا الموقف ويفقده معناه . وليس للموقف من معنى إلا أن يعاش التضاد فيه بكل ما ينطوى عليه من حدة وتوتر . فالحياة فى المحال (الذى يشتمل دائماً على بذرة التمرد) معناها الحياة فى التمزق ، فما الحياة نفسها إلا هذا التمزق ^(١) .

بهذه النظرة تكون الحياة محاولةً متصلةً يبلها الإنسان لكى يحافظ على هاتين القوتين المتضادتين المتصارعتين ، ونعنى بهما العاطفة الملهبة للحياة والوعى الناصع بمحاليها . وليست حقيقة الوجود ، المقتصر بكليته على حدود هذه الأرض — فليس خارج هذا العالم نجاة ^(٢) — إلا الوحدة التى تتألف من اجتماع الضدين ؛ النفى والتأكيد ، الرفض للواقع والموافقة عليه . أى المحال والاحتجاج الواعى عليه عن طريق التمرد . وها هو كامي يعلن للمرة الأخيرة عن غربة الإنسان فى العالم وعرس زفافه عليه ، عن عاطفته المتحمسة للحياة وكرهه العنيد للموت ، عن عظمة الإنسان وعن تعاسته : « هنالك عرفت كيف ترقد الموافقة فى صميم تمردى » ^(٣) .

مثلما يجتمع السكون والحركة فى القوس المشدود ، كذلك يتلامس الطرفان هنا فى آن واحد . ولعلنا لا نجد شيئاً يعبر عن فكر كامي خيراً مما تعبر عنه فكرة پاسكال التى يقول فيها : « إن الإنسان لا يظهر عظمته حين يلمس طرفاً واحداً ، بل حين يلمس الطرفين معاً فى آن واحد ويشغل كل ما يقع بينهما من فراغ » ^(٤) .

(١) قارن على سبيل المثال أسطورة سيزيف ص ٣٨ ، ٧١ ، والمتعدد ؛ ص ٣٠٨ ، ٣٥٣ ، ٧٢ - ٣٧١ ، والوباء ؛ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ، وسوء فهم ؛ الفصل الأول ، المشهد الرابع .

(٢) أعراس ؛ ص ٩٩ .

(٣) أعراس ؛ ص ٩٢ .

(٤) أعمال بلينز باسكال ؛ الفكرة رقم ٣٥٣ : نشرة ليون برنشفيج ، القسم السادس ، ص ٢٦٧ ،

ثبت بأسماء المراجع

أولا : أعمال كامي :

(أ) المقالات الفلسفية :

Le mythe de Sisyphe, essai sur l'absurde (1940-1941), Paris, Gallimard, 1942. 3^e éd., augm. d'une étude sur Franz Kafka (Les essais. 12), Paris, Gallimard, 1946.

— أسطورة سيزيف ، مقال عن المحال (١٩٤٠ — ١٩٤١) باريس ، جاليمار .
(ظهرت منه طبعة أخرى في عام ١٩٤٦ ، زودت بدراسة عن فرانز كافكا).

Remarque sur la révolte, in : Existence. La métaphysique, coll. dirigée par Jean Grenier, Paris, Gallimard, 1945. L'homme révolté (1945-1951), Paris, Gallimard, 1951.

— ملاحظة عن التمرد — نشر في كتاب « الوجود » ضمن مجموعة « الميتافيزيقا » التي يشرف عليها جان جرنيه . باريس ، جاليمار ، ١٩٥١ —

L'Homme révolté, Paris, Gallimard, 1951

— المتمرد ، باريس ، جاليمار ، ١٩٥١ .

(ب) المقالات الأدبية :

L'envers et L'endroit (1935-1936), Charlot, Alger, 1936.

— الظهر والوجه (١٩٣٥ — ١٩٣٦) — الجزائر ، شارلو .
ظهرت طبعة جديدة منه في عام ١٩٥٤ مع مقدمة هامة .

Noces (1936-1937), Charlot, Alger, 1938. Gallimard, Paris 1947.

— أعراس (١٩٣٦ — ١٩٣٧) — الجزائر ، شارلو . ١٩٣٨ —
ظهرت منه طبعة أخرى عند الناشر جاليمار . ١٩٤٧ .

L'été (1939-1953), Paris, Gallimard, 1954.

— الصيف (١٩٣٩ — ١٩٥٣) باريس ، جاليمار ، ١٩٥٤ .

(ج) قصص وروايات :

L'étranger (récit), (1939-1940), Paris, Gallimard, 1942.

— الغريب (١٩٣٩ — ١٩٤٠) ، باريس ، جاليمار ، ١٩٤٢ .

La Peste (Chronique), (1943-1947), Paris, Gallimard, 1947.

— الوباء (١٩٤٣ — ١٩٤٧) . باريس ، جاليمار ، ١٩٤٧ .

La chute (récit), (1955-1956), Paris, Gallimard, 1956.

— السقطة (١٩٥٥ — ١٩٥٦) — باريس . جاليمار ، ١٩٥٦ .

L'exil et le royaume (Nouvelles), (1953-1957), Paris, Gallimard, 1957.

— المنفى والمملكة (قصص قصيرة) ١٩٥٣ — ١٩٥٧ . باريس ، جاليمار ، ١٩٥٧ .

(د) مسرحيات (باستثناء المسرحيات المترجمة والمقتبسة) :

Caligula (1938), Le malentendu (1942-1943), Paris, Gallimard, 1944.

— كاليجولا (١٩٣٨) ، سوء فهم (١٩٤٣ — ١٩٤٢) باريس ، جاليمار ،

. ١٩٤٤

L'état de Siège (1948), Paris, Gallimard, 1948.

— حالة الحصار (١٩٤٨) باريس ، جاليمار ، ١٩٤٨ .

Les Justes (1948-1949), Paris, Gallimard, 1950.

— العادلون (١٩٤٨ — ١٩٤٩) باريس ، ١٩٥٠ .

(هـ) رسائل :

Lettres à un ami allemand (1942-1944), Paris, Gallimard, 1945.

— رسائل إلى صديق ألماني (١٩٤٤ — ١٩٤٢) باريس . جاليمار ، ١٩٤٥ .

(و) خطب وأحاديث :

Die Krise des Menschen, deutsche Übertragung in : 'Die Amerikanische Rundschau) III, 12, 1947.

— أزمة الإنسان — ترجمة ألمانية نشرت في المجلة المذكورة .

Discours de Suède, Paris, Gallimard, 1958.

— حديث السويد ، باريس — جاليمار ، ١٩٥٨ .

(ألقاه بمناسبة الإناعام عليه بجائزة نوبل — في العاشر من ديسمبر عام ١٩٥٧ في ستوكهولم) .

(ز) مجموعات من الأحاديث والمقالات والإجابات :

Actuelles I, Chroniques 1944-1948, Paris, Gallimard, 1950.

Actuelles II, Chroniques 1948-1953, Paris, Gallimard, 1953.

Actuelles III, Chroniques Algérienne, 1939-1958, Paris, Gallimard, 1958.

جمعت كلها في الأجزاء الثلاثة من كتاب « مشكلات معاصرة » التي ظهرت بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٥٨ لدى الناشر جاليمار في باريس .

ثانياً : أعمال عن كامى

Bespaloff, Rachel, Le monde du condamné à mort, in: Esprit, numéro consacré à Camus, Les carrefours de Camus, 18 année, p. 1-27, Janvier 1950.

— بسبالوف ، عالم المحكوم عليه بالموت . في مجلة أسبرى ، ص ١ — ٢٧ ، يناير ١٩٥٠ .

Blöcker, Günther, Die neuen Wirklichkeiten. Linien und Profile der modernen Literatur, Berlin, Argon Verlag, 1959, S. 267-277.

— بلوكر ، جنتر ؛ الواقع الجديد ، خطوط وملامح في الأدب الحديث — برلين ، مطبعة أرجون ، ١٩٥٩ ، ص ٢٧٧ — ٢٦٧ .

Boisdeffre, Pierre, Albert Camus; in : La Revue des Deux Mondes, Fevrier 1960, p. 398-414.

— بواديفر ، بيير ؛ ألبير كامى في مجلة العالمين — فبراير ١٩٦٠ ، ص ٤١٤ — ٣٩٨

Albert Camus ou l'expérience tragique; in : "Métamorphose de la littérature, t. II, de Proust à Sartre", Paris, Ed. Alsatia, 1953, p. 309-379.

— بواذيفر ، بيير ؛ ألبير كامى أو التجربة التراجيدية — باريس ، أساتيا ، ١٩٥٣ ،
ص ٣٧٩ — ٣٠٩ .

Bondes, François, Albert Camus' Meisterwerk. Zu seiner Erzählung
"La chute", in : Der Monat, Heft 94, 8. Jahrg., Juli 1956, S. 67-71.

— بونديس ، فرانسوا ؛ رائعة ألبير كامى — حول قصته ، السقطة — مجلة الشهر ،
العدد ٩٤ ، يولية ١٩٥٦ .

Der Aufstand als MaB und Mythos, in : Der Monat, Heft 61, 6.
Jahrg., Oktober 1953, S. 87-96.

— بونديس ، فرانسوا ؛ الثورة كمقياس وأسطورة — مجلة الشهر ، العدد ٢٦١ أكتوبر
١٩٥٣ .

Brée, Germaine, Camus, Rutgers University Press, New Brunswick,
N.J., 1959.

— برى ، جرمين — ألبير كامى — مطبعة جامعة روتجرز ، نيوبرنسفيلك ، ١٩٥٩

Brisville, Jean-Claude, Camus. La Bibliothèque Idéale, Paris, Gallimard,
10éd. 1959.

— برسفيل ، جان كلود ؛ كامى — المكتبة المثالية — باريس ، جاليمار ، الطبعة
العاشرة — ١٩٥٩ .

D'Astorg, Bertrand, De la Peste ou d'un nouvel humanisme, in : Aspects
de la littérature européenne depuis 1945, Paris, Ed. Du Seuil, 1952,
p. 191-200.

— داستورج ، برتراند ؛ الوباء أو الإنسانية الجديدة — معالم الأدب الأوربي بعد
عام ١٩٤٥ — باريس دوسى ، ١٩٥٢ ، ص ٢٠٠ — ١٩١ .

Gabriel, Leo, Existenzphilosophie, Wien 1951.

— جابرييل ، ليو ؛ فلسفة الوجود ، فيينا ١٩٥١ .

Hanna, Thomas, The thought and art of A. Camus, Henry Regnery
Company, Chicago 1958.

— هانا ، توماس ؛ فكر كامى وفنه — شيكاغو ، شركة هنرى رجنرى ، ١٩٥٨ .

Hommage à A. Camus, (1913-60) La Nouvelle Revue Française.
Paris, Année ٥., 1960, n. 87.

١٩٣

— تكريم ذكرى ألبر كامى — العدد ٨٧ من المجلة الفرنسية الجديدة ، ١٩٦٠ .

Jeanson, Francis, Albert Camus ou l'âme révoltée, in : Les temps modernes, Mai 1952, p. 2070-2090.

— چانسون ، فرانيس ؛ ألبر كامى أو النفس المتمردة — فى مجلة العصور الحديثة — مايو ١٩٥٢ ، ص ٢٠٩٠ — ٢٠٧٠ .

— Pour tout vous dire, in : Les temps modernes, Août 1952, p. 354-383.

— لكى أقول لك كل شىء ؛ مجلة العصور الحديثة — أغسطس ١٩٥٢ — صفحة ٣٨٣ — ٣٥٤ .

Kopper, Joachim, Die Dialektik im französischen Denken der Gegenwart, in : Zsitschrift f. Philosophische Forschung, 1957. Bd. XI, S. 80-91.

— كوپر ، يواخيم ؛ الديالكتيك فى الفكر الفرنسى المعاصر — مجلة البحث الفلسفى — ١٩٥٧ ، المجلد الحادى عشر ، ص ٨٠ — ٩١ .

Krings, Hermann, A. Camus oder die Philosophie der Revolte, in : Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 62. Jahrg., 1953, S. 347-358.

— كرينجز ، هرمان ؛ ألبر كامى أو فاسفة الترد . فى الكتاب السنوى لجمعية جوريز ، ١٩٥٣ ، ص ٣٥٨ — ٣٤٧ .

Lebesque, Marvin, Albert Camus - in Selbstzeugnisse und Dokumente, Hamburg, Rowohlt Verlag.

— ليبسك ، مارفان ؛ ألبر كامى ، وثائق عن حياته بقلده — هامبورج ، مطبعة روڤولت (مترجم إلى الألمانية عن الأصل الفرنسى) .

Luppé, Robert de, Albert Camus. 5. Ed. revue et mise à jour (Coll. classiques du XXe. siècle), Editions universitaires, Paris, 1958.

— لوبيه ، روبير دو ؛ ألبر كامى ، الطبعة الخامسة — دار النشر الجامعية ، باريس ١٩٥٨

(وقد ترجم الكتاب إلى العربية ونشرته دار الآداب — بيروت) .

Marcel, Gabriel, Homo Viator, Philosophie der Hoffnung. Bastion Verlag, Düsseldorf 1949, S. 258-298.

— مارسيل ، جابرييل ؛ هوموفياتور — فلسفة الأمل — مطبعة باستيون — دوسلدورف
١٩٤٩ ص ٢٩٨ — ٢٥٨ .

Moeller, Charles, Littérature de XXe. siècle et christianisme, t. I
("Silence de Dieu"), 7e. éd. revue et augmentée, Paris, Casterman,
1958, p. 25-107.

— مولر ، شارل ؛ أدب القرن العشرين والمسيحية . المجلد الأول ، « صمت الله »
الطبعة السابعة — باريس ، كاسترمان ، ١٩٥٨ ، ص ١٠٧ — ٢٥ .

Mounier, Emmanuel, A. Camus ou l'appel des humiliés, in : Esprit,
numéro consacré à Camus, "Les carrefours de Camus", 18e. Année,
Janvier 1950, p. 27-67.

— مونييه ، إيمانويل ؛ ألبير كامى أو دعاء المهانين . فى مجلة « إيسرى » ، عدد
خاص عن كامى ، السنة الثامنة عشر ، يناير ١٩٥٠ ، ص ٦٧ — ٢٧ .

Nicolas, André, La pensée existentielle d'Albert Camus ou la révolte
jugulée par l'absurde (Thèse de doctorat soutenue à l'univ. de
Grenoble pendant l'année 1955).

— نيكولا ، أندريه ؛ الفكر الوجودى عند ألبير كامى أو التمرد الذى يخنقه المحال —
رسالة دكتوراه — قدمت لجامعة جرينوبل فى عام ١٩٥٥ .

Politzer, Heinz, Der wahre Arzt, Franz Kafka und A. Camus, in : Der
Monat, 11. Jahrg., Sept. 1959, Heft 132, S. 3-13.

— بوليتزر ، هانيس ؛ الطبيب الحق ، فرانز كافكا وألبير كامى — فى مجلة الشهر ،
سبتمبر ١٩٥٩ العدد ١٣٢ ، ص ٣ — ١٣ .

Quillot, Roger, La mer et les prisons, essai sur Alber Camus, Paris,
Gallimard, 1956.

— كويو ، روجير ؛ البحر والسجون . مقال عن ألبير كامى — باريس ، جاليمار ،
١٩٥٦ .

Rousseaux, André, A. Camus et la philosophie du bonheur, in : lit-
térature du XXe. siècle, t. III, Paris, Ed. Albin Michel, 1949,
p. 73-105.

— روسو ، أندريه ؛ ألبير كامى وفلسفة السعادة . فى أدب القرن العشرين ، المجلد

١٩٥

الثالث باريس ، ألبان ميشيل ، ١٩٤٩ - ص ٧٩ - ١٠٥ .

Sartre, J.P., Alber Camus: in : Der Monat, Heft 137, Februar 1960.

- سارتر ، چان - پول ؛ ألبير كامى ، فى مجلة « الشهر » . العدد ١٣٧ - فبراير ١٩٦٠ .

— 'Explications de l'étranger in; Situations I, Paris, Gallimard, 1947 p. 99-121.

- سارتر ، چان پول ؛ تفسير « الغريب » فى « مواقف . الجزء الأول » باريس ، جاليمار ١٩٤٧ .

— Réponse à Albert Camus, in : "Les temps modernes", Août 1952 p. 334-353.

- سارتر ، چان پول ؛ ردّ على ألبير كامى . فى « العصور الحديثة » ، أغسطس ١٩٥٢ ، ص ٣٣٤ - ٣٥٣ .

Simon, Pierre-Henri, L'homme en procès, Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry, Neuchatel, Ed. de la Canonnière, 1950.

- سيمون . بيير هنرى ؛ الإنسان يُحاكم ؛ مالرو ، سارتر ، كامى ، سان - اكوپرى - نويشاتل ، ١٩٥٠ .

Thierberger, Richard, Albert Camus, Sein Werk und sein Künstlertum, in : Universitas, Januar 1959, Heft I, S. 21-30.

- تير برجر ، ريتشارد ؛ ألبير كامى ، أعماله وفنه - فى مجلة الجامعة ، يناير ١٩٥٩ العدد الأول ، ص ٢١ - ٣٠ .

Thody, Philip, A. Camus, Study of his work, London, Hamish Hamilton, 1957.

- تودى ، فيليب ؛ ألبير كامى ، دراسة لأعماله - لندن - هامش هاملتون ، ١٩٥٧ .

Wilson, Colin, Der Outsider, Stuttgart, Scherz & Govers Verlag, 1957.

- ويلسون ، كولين ؛ « الغريب » (الطبعة الألمانية) - شتوتجارت ، مطبعة شيرتس وجوفرتس ، ١٩٥٧ .

ثالثاً : أعمال أخرى

- Becker, Oskar, Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene, in : Jahrbuch für Philosophische und Phänomenologische Forschung, VIII, insbes. S. 445-461, S. 494-505.
- بيكر ، أوسكار ؛ مباحث في المنطق وأنطولوجية الظاهرات الرياضية ، في الكتاب السنوي للبحث الفلسفي والفينومينولوجي ، العدد ٨ .
- Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1954, S. 317-383.
- بيكر ، أوسكار ، أسس الرياضة في تطورها التاريخي — فرايبورج وميونخ ، مطبعة كارل ألبر ، ص ٣٢٧ — ٣٨٢ .
- Becker, Oskar, Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise, Verlag Karl Alber, Freiburg München 1959, S. 125-128.
- بيكر ، أوسكار ؛ عظمة وحدود أسلوب التفكير الرياضي — فرايبورج وميونخ ، ألبر ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٥ — ١٢٨ .
- Bradley, J.-H., The Principles of logic, Vol. I, Chap. V., London 1950, 2. Ed.
- برادلي ، ج — ه ؛ مبادئ المنطق ، المجلد الأول ، الفصل الخامس — لندن ١٩٥٠ .
- Bréhier, Emile, Transformations de la philosophie française, Paris, Flammarion, 1950.
- برييه ، إميل ؛ تحولات الفلسفة الفرنسية — باريس ، فلاديماريون ، ١٩٥٠ .
- Buber, Martin, Die Schriften über das dialogische Prinzip, Verlag L. Schneider, Heidelberg 1954.

١٩٧

— بوبر ، مارتن ، الكتابات عن مبدأ الديالوج — هيدلبرج — مطبعة شنيدر ،
١٩٥٤

Burkamp, W., Die Krise des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten,
in : "Beitrage zur Philos. d. deutschen Idealismus", IV, 2, 1927,
S. 59-81.

— بوركامب ، و ؛ أزمة مبدأ الثالث المرفوع — في : « مساهمات في فلسفة المثالية
الألمانية » ، المجلد الرابع ، ٢ ، ١٩٥٧ — ص ٥٩ — ٨١ .

Delfgaauw, Bernard, Das Nichts, in : Zeitschrift f. Philosophische
Forschung, Bd. 4, 1955, S. 393-401.

— دلفجائوف ، برنارد ؛ العدم . في « مجلة البحث الفلسفي » — المجلد الرابع — ١٩٥٥ —
ص ٣٩٣ — ٤٠١ .

Eisler, Rudolf, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. I, Berlin,
E.S. Mittler, 1910.

— أيسلر ، رودلف ؛ معجم التصورات الفلسفية — برلين ، ميتسار ، ١٩١٠ .

Fink, Eugen, Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des
Phänomen-Begriffes, Martinus Nijhoff, La Haye 1958.

— فينك ، أويجن ؛ الوجود والحقيقة والعالم — أسئلة تمهيدية لمشكلة الظاهرة لاهاي ،
مارتينوس نيجهوف ، ١٩٥٨ .

Heiss, Robert, Die Logik des Widerspruchs. Eine Untersuchung zur
Methode der Philosophie und zur Gültigkeit der formalen Logik.
Berlin u. Leipzig 1932.

— هايس ، روبرت ؛ منطق التناقض . بحث في الفلسفة وفي سلامة المنطق الصوري —
برلين وليبزيغ ، ١٩٣٢ .

— Wesen und Formen der Dialektik, Kiepenhauer & Witsch, Köln-
Berlin 1959.

— هايس ، روبرت ؛ ماهية الديالكتيك وأشكاله — كولن وبرلين ، كينهور
وفيتش ، ١٩٥٩ .

Heidegger, Martin, Was ist Metaphysik ? 7. Aufl., Vittorio Kloster-
mann, Frankfurt a. M., 1955.

— هيدجر ، مارتن ؛ ما هي الميتافيزيقا ؟ ، الطبعة السابعة — فرانكفورت ،
كلوسترمان ، ١٩٥٥ .

Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie
7e. éd., revue et augm., Paris, Presses Universitaires de France,
1956.

— لالاند ، أنلريه ؛ المعجم الفنى والنقدى للفلسفة — الطبعة السابعة — باريس ،
المطابع الجامعية ، ١٩٥٦ .

Linke, P.F., Die Mehrwertigenlogiken und das Wahrheitsproblem,
in : Zeitschrift f. Philos. Forschung, Bd. III, 1948. S. 378-398,
530-546

— لينكه ، ب . ف ؛ منطق القيم المتعددة ومشكلة — الحقيقة . فى « مجلة البحث
الفلسفى » ، المجلد الثالث ١٩٤٨ ، ص ٣٧٨ — ٣٩٨ ، ص ٣٣٠ — ٣٤٦ .

Meinertz, Joseph, Das Sein und das Nichts in : Zeitschrift für philos.
Forschung, Bd. IX, 1955, S. 32-55, 461-489.

— مينيرتس ، يوسف ؛ الوجود والعدم . فى « مجلة البحث الفلسفى » . المجلد التاسع ؛
١٩٥٥ ، ص ٣٢ — ٥٥ ، ص ٤٦١ — ٤٨٩ .

Meyer, Hans, Systematische Philosophie, Bd. I, Allgemeine Wissens-
schaftstheorie und Erkenntnistheorie, Paderborn, Verlag Fer-
dinand Schöningh.

— ماير ، هانز ؛ الفلسفة المذهبية . المجلد الأول ، نظرية العلم العامة ونظرية
المعرفة ، بادربورن ، مطبعة فرديناند شوننج .

Morot-Sir, Ed., La Pensée négative. Recherche logique sur sa structure
et ses démarches, Paris, Aubier, 1947, p. 111-119, 335-343, 345-385.

— مورو — سير ؛ الفكر السالب . مبحث منطقى عن بنائه ومساره — باريس ،
أوبييه ، ١٩٤٧ .

Müller, Max, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,
2. erw. Auf., F.H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1958.

— موللر ، ماكس ؛ فلسفة الوجود فى الحياة العقلية المعاصرة — هيدلبرج ، مطبعة
كيرله ، ١٩٥٨ .

Nink, Caspar, Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Ein philoso-
phischer Beitrag zur Grundlagenkrise der Mathematik. Scholastik,
1937, S. 552 ff.

١٩٩

— نينك ، كاسپار ؛ مبدأ الثالث المرفوع — مساهمة فلسفية في أزمة أسس الرياضة —
مجلة شولاستيك ، ١٩٣٧ — ص ٥٥٢ وما بعدها .

Rombach, Heinrich, Über Ursprung und Wesen der Frage, in :
Symposion, Bd. III, 1952, S. 139-167.

— رومباخ ، هيزيش ؛ أصل السؤال وماهيته . في مجلة « سيمپوزيوم » ، المجلد
الثالث ، ١٩٥٢ ، ص ١٣٩ — ١٦٧ .

Scheler, Max, Über Ressentiment und moralisches Werturteil, Leipzig,
Verlag von Wilhelm Engelmann, 1912.

— شيلر ، ماكس ؛ الإحساس بالمرارة والحكم الأخلاقي — ليزج ، إنجلمان ،
١٩١٢ .

Struve, Wolfgang, Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der
Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche, in :
"Symposion I", 1949, S. 207-335.

— شتروفي ، فولفجانج ؛ الفلسفة الحديثة كيتافيزيقا للذاتية — تفسيرات لفلسفة
كيركجارد ونيتشه . في مجلة سيمپوزيوم ، العدد الأول ، ١٩٤٩ ، ص
٢٠٧ — ٣٣٥ .

Unamuno, Miguel de, Das tragische Lebensgefühl, Meyer & Jessen
Verlag, München 1925.

— أونامونو ، ميغيل دو ؛ الشعور التراجيدي بالحياة . ميونيخ ، مطبعة ماير
وجيسون ، ١٩٢٥ .

تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة
على مطابع دار المعارف بمصر
سنة ١٩٦٤

ألبير كامى

يحتل « ألبير كامى » مكانة ممتازة فى الفكر العالمى المعاصر ، كواحد من أنبل الكتاب وأشدهم أمانة وأبلغهم دفاعاً عن حرية الإنسان وكبرامته . وهذا الكتاب محاولة لعرض فكره الفلسفى من خلال بحوثه ومقالاته ، والكشف عن جذوره الممتدة فى أعماله الأدبية والفنية من قصص وروايات ومسرحيات ، بمقدار ما تتطوّر عليه هذه الأعمال من مواقف ولحظات فلسفية . وإذا كانت معظم الدراسات التى تعرضت لشخصية « كامى » وأعماله قد اقتصرت على الجانب الأدبى والفنى من إنتاجه ، فإن هذه الدراسة تتناول تفكيره ككل ، وتسلط الضوء على الصراع الديالكتيكى الذى يطبعه بطابعه ، كما ينعكس ألوان الصراع التى كابدها جيله إلى حد التوتر والتمزق .

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

- تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط * المذهب فى فلسفة برجسون .
- تاريخ الفلسفة الحديثة * الإدراك الحسى عند ابن سينا
- العقل والوجود * مراحل الفكر الأخلاقى
- الطبيعة وما بعد الطبيعة * تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها
- أصول الرياضيات (٣ أجزاء) * سورين كيركجورد
- القرآن والفلسفة * بين برجسون وساوير
- الصلة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد * الفرد فى فلسفة شوبنهاور
- المنطق * ألبير كامى

٤٥ قرشاً ج.ع.م.	٤٥٠ فلساً فى العراق والأردن	٦٣٠ فرنكاً فى المغرب
٣٦٠ ق.ل	٤٥٠ فلساً فى الكويت	٥٠٤ ريالاً سعودية
٤٥٠ ق.س	٥٤٠ مليماً فى تونس	٩ شلنات فى البلاد
٤٥٠ مليماً فى ليبيا والسودان	٦٣٠ فرنكاً فى الجزائر	١٠٣٠ دولاراً الأخرى